Nuovo Politecnico 138 Einaudi 1983

PH. ARIÈS R. FOX M. FOUCAULT
P. VEYNE M. POLLAK J. ROSSIAUD A. GOREAU
J.-L. FLANDRIN A. BÉJIN H. LAFONT

I COMPORTAMENTI SESSUALI

Dall'antica Roma a oggi

Ph. Ariès R. Fox M. Foucault P. Veyne
M. Pollak J. Rossiaud A. Goreau J.-L. Flandrin
A. Béjin H. Lafont

I COMPORTAMENTI SESSUALI

Dall'antica Roma a oggi

Indice

Presentazione

Questo numero di «Communications», ideato da André Béjin, deriva, per l'essenziale, dal seminario 1979-80 tenuto da Philippe Ariès presso la *École des hautes études en sciences sociales* [1]. Nel corso di questo seminario, abbiamo studiato la sessualità occidentale sotto diversi aspetti: indissolubilità del matrimonio, omosessualità, passività, autoerotismo, ecc. Tali prospettive corrispondevano al particolare interesse e alla competenza dei partecipanti. Lungi da noi, perciò, ogni pretesa di esaustività, ed è con nostro grande stupore che abbiamo constatato, riunendo i testi, un'effettiva coerenza, piú evidente forse intorno ai temi del matrimonio e dell'omosessualità.

Se ci fosse consentito di sottolineare soltanto alcune delle idee qui esposte, diremmo che siamo stati colpiti:

1) dalla complessità delle origini del modello occidentale del matrimonio;
2) dall'importanza della distinzione tra l'amore nel matrimonio e l'amore al di fuori di esso;
3) dal ruolo dell'autoerotismo, prima dal punto di vista dottrinale, e, successivamente, nei costumi;
4) l'attuale importanza dell'omosessualità, in particolare per l'immagine della mascolinità che essa diffonde.

PHILIPPE ARIÈS e ANDRÉ BÉJIN

[1] Teniamo qui a ringraziare Daniel Percheron e la segreteria del Cetsas (Centre d'études transdisciplinaires - Sociologie, anthropologie, sémiologie) per il prezioso aiuto nella preparazione di questo numero.

Le condizioni dell'evoluzione sessuale

Si può considerare l'evoluzione del comportamento sessuale a vari livelli, quello di tutti gli organismi a riproduzione sessuata (comprese le piante) oppure quello di una specie o di una particolare sottospecie. Esaminando una certa specie o sottospecie, non è possibile ignorare i problemi piú generali della riproduzione sessuata e, per cominciare, quello di sapere perché essa esiste. Teoricamente, gli organismi a riproduzione sessuata, posti in una situazione di concorrenza con organismi a riproduzione asessuata, dovrebbero scomparire a vantaggio di questi ultimi. Se si ammette che, in origine, la riproduzione sia asessuata, è necessario spiegare come abbia potuto apparire quella sessuata, tanto piú che ogni mutamento favorevole in un organismo asessuato può essere riprodotto immediatamente e rapidamente, mentre il suo concorrente sessuato deve diluire, attraverso la fecondazione, l'effetto di tale mutamento nelle generazioni successive. Anche l'accoppiamento tra consanguinei (*inbreeding*) si rivelerà di scarsa utilità per i concorrenti sessuati, dal momento che si tratta di una riproduzione piú lenta di quella degli organismi non sessuati, che inoltre produrrà omozigoti letali.

Si deve concludere che l'unico vantaggio della riproduzione genetica – l'incremento della variazione genetica – è stato probabilmente cosí rilevante in certe circostanze che questo modo di riproduzione ha finito per diventare il partner dominante in una strategia stabile dal punto di vista dell'evoluzione (*dominant partner in an evolutionarily stable strategy*). Tale conclusione pone ancora alcuni problemi teorici, ma si può osservare che la mescolanza dei caratteri ereditari potrebbe, in certe condizioni marginali, avere il sopravvento sul semplice mutamento e sulla

mitosi. In proposito, si fa spesso riferimento a un «*environnement* dai cambiamenti molto rapidi», ricorrendo cosí a un'altra nozione vaga.

Qualunque sia il modo in cui è cominciata e il livello al quale è apparsa, la riproduzione sessuata pone certe condizioni. La sola esigenza assoluta è forse che i due sessi debbano avere contatti sufficienti per scambiare il materiale genetico. La riproduzione ermafrodita soddisfa tale condizione, a patto che lo stesso organismo possegga entrambi i «sessi». Piú questo scambio diventa complicato, piú i rapporti tra i sessi sono complessi. In certi organismi primitivi, non esiste una ben precisa distinzione tra i sessi. Fra due organismi, quello che si sposta piú rapidamente diventa «maschio», perché la sua velocità leggermente superiore gli consente d'immettere della materia nel piú lento. Ma ciò è relativo. Negli organismi superiori, la divisione si stabilizza. Il principio rimane tuttavia lo stesso: lo sperma è piú rapido dell'ovulo.

Non basta che lo scambio abbia luogo, bisogna anche che un «sesso» si assuma la responsabilità della gestazione. Dopodiché, della prole s'incaricherà, a seconda della traiettoria dell'evoluzione adottata dall'organismo, un sesso, entrambi oppure nessuno dei due. Di solito, è la «femmina» ad occuparsi della gestazione, mentre il compito di occuparsi della prole sarà assunto sia dalla femmina sola, dalla femmina insieme ad altre femmine, dalla femmina e dal maschio inseminatore, sia ancora da gruppi di maschi e di femmine, senza contare altre possibili combinazioni. Non è necessario precisare qui le numerose forme che ciò può assumere nelle varie specie a riproduzione sessuata. È opportuno sottolinearne semplicemente la varietà.

Anche nei mammiferi troviamo una grande diversità, limitata tuttavia dalle caratteristiche stesse dell'adattamento proprio di questa classe: sangue caldo, viviparità, allattamento dei piccoli, gestazione interna, ecc. Si esprimerà gran parte di quanto può esser detto sulla sessualità umana affermando che essa corrisponde a ciò che ci si può aspettare da un mammifero onnivoro, di grandi dimensioni, dotato di un grosso cervello, caratterizzato da un mo-

derato dimorfismo sessuale, in grado di riprodursi in tutto l'arco dell'anno, a un ritmo lento. Ciò non significa che ci si debba aspettare un modello unico di comportamento sessuale, ma definisce i limiti entro i quali avverrà la variazione. Per comprendere questa variazione, la cosa migliore è chiederci quali sono le variabili, problema non privo di difficoltà, poiché rischiamo di predeterminare la risposta attraverso il modo stesso in cui formuliamo la domanda. Piú che partire da categorie culturali di dubbia universalità, quali «famiglia nucleare» e «matrimonio», sarebbe meglio adottare come punto di partenza un'unità obiettiva universale, per definizione, nei mammiferi e, di conseguenza, non contaminata da categorie culturali. L'unità evidente è quella costituita dalla madre e dalla sua prole dipendente.

Nei mammiferi – per definizione – i piccoli nascono vivi e sono allattati dalla madre. Variano: *a*) ciò che la madre investe, al di là del minimo necessario, nella prole; *b*) il grado e la natura dell'attaccamento di uno o piú maschi a questa unità fondamentale (e i rapporti reciproci tra le unità).

Un risultato interessante dello sviluppo della cultura da parte dell'uomo consiste nella riproduzione, all'interno della nostra stessa specie, di tutte le variazioni che si possono riscontrare attraverso gli ordini dei mammiferi – ma ritorneremo su questo punto. Per il momento, consideriamo alcuni casi estremi in questa classe, a titolo d'illustrazione. Il criceto vive in tane solitarie, e il contatto tra maschi e femmine si limita a un furtivo incontro, durante la breve stagione degli amori: un maschio si accoppia con una femmina dopo essere penetrato nella sua tana. Dopo un breve periodo di gestazione, la femmina allatta i piccoli per qualche settimana; terminato l'allattamento, questi si disperderanno e scaveranno le loro singole tane. Ecco, schematicamente, il limite inferiore dell'organizzazione dei rapporti sessuali nei mammiferi. Consideriamo ora certi ungulati, quali le gazzelle, le zebre, i cervidi, ecc. Il modo d'organizzazione dei loro branchi è molto vario, ma, fondamentalmente, il nucleo permanente di questi gruppi è costituito dalle femmine e dai gio-

vani. I maschi vivono solitari per gran parte dell'anno oppure si raggruppano in bande erranti costituite esclusivamente da maschi. Nel corso della stagione degli amori (l'autunno), i maschi entrano in competizione gli uni con gli altri, i vincitori s'accoppiano con le femmine riunite in branchi, poi si allontanano. Le femmine figliano (in primavera) e allattano dei giovani precoci che saranno rapidamente in grado di seguire le madri. Dopo un anno, i maschi si disperdono. Consideriamo ora un branco di cani da caccia o di iene. Maschi e femmine rimangono insieme per tutto l'anno, indipendentemente dall'esistenza di una stagione degli amori. L'accoppiamento è regolato da una complessa gerarchia. Le femmine figliano piccoli che maturano lentamente. Sia i maschi sia le femmine si occupano della prole in vari modi, soprattutto rigurgitando la carne degli animali che hanno ucciso, ecc.

Siamo passati cosí da un'assenza quasi totale di contatti tra maschi e femmine, se si eccettuano i novanta secondi necessari, a un contatto stagionale, infine a un contatto permanente. Al tempo stesso, siamo passati da un'assistenza parentale assolutamente minima a quella che si assumono la madre e le femmine del branco, per finire con la partecipazione di tutti i maschi e di tutte le femmine di un branco dall'organizzazione complessa. Esistono numerose variazioni su questi temi, come la costituzione, in territori ben delimitati, di coppie monogame (*monogamous territorial pair bonding*): nei gibboni, per esempio, oppure i grandi gruppi di maschi e di femmine: nelle scimmie urlatrici – ma le variabili qui esaminate sono effettivamente le piú importanti. Tali variabili sono influenzate dalle circostanze dell'adattamento cosicché, a seconda dei casi, i maschi sono piú o meno implicati nelle attività delle femmine e dei giovani. Fondamentalmente, l'intervento dei maschi in queste attività non è necessario. Se la femmina non ha piú alcun bisogno del maschio, una volta che questo l'ha fecondata, fa di solito a meno della sua presenza. Tuttavia, piú la vita dell'animale è complessa, piú diventa probabile che il maschio debba svolgere qualche altra funzione, innanzi tutto quella di difendere, ma anche, in certi carnivori il cui ritmo di sviluppo è relati-

vamente lento, quelle di fornire della carne ai piccoli e di «insegnare» loro (facendo appello alle loro capacità di imitazione) l'arte della caccia. Le femmine differiranno anche in relazione al bisogno che le une hanno delle altre: solitarie nei criceti, esse vivono esclusivamente in compagnia dei loro partners sessuali nei gibboni, si riuniscono in branchi negli ungulati, ecc.

Una cosa è pressoché certa: quando le femmine si raggruppano in una sorta di mutua assistenza, esse sono probabilmente collegate dal punto di vista genetico. Lo stesso *può* essere vero per i maschi, ma in questo caso la probabilità è inferiore. Per capire questo fenomeno e, di conseguenza, per capirne la variante umana – ciò che chiamiamo i «sistemi di parentela (consanguinea) e di regole matrimoniali» (*systems of kinship and marriage*) – è necessario considerare il processo che Darwin chiamò «selezione sessuale» (*sexual selection*) e il suo corollario al quale è stato dato recentemente il nome di «selezione parentale» (*kin selection*).

Fondamentalmente, la selezione sessuale è una variante della selezione naturale, ma che non consiste tanto in una lotta contro quelle che Darwin chiamava le «forze ostili della natura», quanto in una lotta dei sessi per una migliore riproduzione. Tale selezione implica la *competizione* tra gli animali di un sesso – di solito i maschi – per appropriarsi dei partners dell'altro sesso e, d'altra parte, la *scelta* fatta da quest'altro sesso – di solito le femmine – tra i vincitori, dei partners piú confacenti.

Si può osservare che ciò risulta dalle necessarie condizioni d'adattamento discusse precedentemente: le femmine hanno bisogno dei maschi almeno per l'inseminazione, ma anche per la protezione e, eventualmente, per la ricerca del cibo; di conseguenza, esse scelgono quelli che il successo nella competizione designa come i piú capaci. Questa competizione può assumere varie forme, e Darwin s'interessa ad essa soprattutto perché poteva spiegare sviluppi anatomici straordinari come le corna del cervo o le enormi chele del granchio. È ovvio che gli sviluppi possono essere tuttavia puramente comportamentali, e implicare, per esempio, esibizioni «ritualizzate» di combattimento. Ciò

che è richiesto ai maschi cambierà da specie a specie. Nel caso degli ungulati e dei mammiferi marini, nei quali l'associazione maschio-femmina è stagionale e orientata esclusivamente verso l'accoppiamento, è sufficiente manifestare una forza superiore. Laddove i maschi e le femmine vivono insieme in modo permanente, possono essere piú importanti altre qualità – ad esempio, nei maschi, la capacità di elevarsi gerarchicamente, che può far entrare in gioco ben di piú che la semplice forza.

A proposito della selezione sessuale, bisogna tuttavia sottolineare che, *qualunque sia* il criterio adottato (forza, velocità, occupazione di un territorio, esibizioni, ecc.), solo una minoranza dei maschi riesce a riprodursi, mentre, generalmente, tutte le femmine riescono a farlo almeno una volta. Il perché è facilmente intuibile: un maschio può fecondare un gran numero di femmine, mentre una femmina, gravida, deve portare il feto per un periodo lungo talvolta un anno e, inoltre, molto spesso deve allattare e allevare il figlio. Le «strategie» dei due sessi presentano quindi, inevitabilmente, differenze piuttosto marcate. Dal punto di vista della riproduzione, il maschio ha il vantaggio di accoppiarsi con quante piú femmine gli è possibile, mentre la femmina – che ha una sola possibilità all'anno – deve cercare di procurarsi i «migliori» geni. Nella prospettiva della «selezione parentale», la femmina ha interesse a realizzare tale investimento con la collaborazione di quelle femmine che le sono collegate geneticamente – e si tratta di esaminare per qual motivo. Notiamo innanzi tutto che le «strategie» ora menzionate saranno sensibilmente modificate *non appena, dal punto di vista della riproduzione, il maschio avrà un benché minimo interesse ad investire nella propria prole.* Laddove non esista tale vantaggio – soprattutto nella maggior parte degli ungulati e dei mammiferi marini – sembra prevalere la spietata concorrenza cui si accennava. Quando i maschi devono investire nella loro discendenza per garantirne la sopravvivenza, la concorrenza permane ma diviene piú sottile e complicata, e il maschio deve prestare una maggiore attenzione a un minor numero di femmine. Ciò diventa piú rilevante nei primati, nei carnivori sociali e, in particola-

re, nell'uomo. Ne risulta, per esempio, un dimorfismo sessuale molto meno marcato e un'assenza di quei tratti anatomici altamente specializzati che indussero Darwin a intraprendere delle ricerche su questo tipo di selezione.

Bisogna tuttavia ritornare al problema del grado del legame genetico (*relatedness*) o della parentela consanguinea (*kinship*), cioè a quegli elementi, i geni, sui quali opera la selezione. Se parliamo, in questa sede, di «strategie» dei geni, o degli animali, è evidente che questa espressione non intende riferirsi a strategie coscienti (ma sembra che questo punto sfugga ancora ad alcune persone). A volte, è semplicemente piú facile utilizzare la metafora delle «intenzioni» che formulare il proprio ragionamento nel linguaggio corretto della teoria della «selezione». Ad essere precisi, il solo scopo dei geni consiste nel produrre copie di se stessi. Gli organismi ne sono gli agenti. I geni identici non sono tuttavia confinati in un organismo, ma sono condivisi dagli organismi imparentati geneticamente, nei quali il numero di geni comuni è tanto piú grande quanto piú stretto è il legame di parentela. Esiste sempre quindi un gruppo di organismi strettamente collegati geneticamente che condividono molte coppie di geni identici: una specie di piccolo pool genetico. Genitori e figli sono i piú vicini dal punto di vista genetico, allo stesso grado di fratelli e sorelle. D'altra parte, i «gruppi di femmine» di cui si è detto sono quasi sempre famiglie estese madri-figlie, sono gruppi di parentela uterina (*groups of female kin*) strettamente legati in termini genetici. Se consideriamo questi gruppi come piccoli pool di geni identici che cercano di riprodursi, possiamo vedere che, in certe circostanze dell'evoluzione, conviene loro agire di concerto piuttosto che da soli, ed è ancor piú vantaggioso scegliere i geni dei maschi «superiori» per produrre, combinandoli con i loro, una nuova generazione.

I primi lavori sulla selezione sessuale ponevano l'accento sulla concorrenza tra maschi (*male competition*) e, effettivamente, in questo caso, la selezione sembra funzionare in modo ben piú spettacolare. Ma, di recente, si è capito che la *scelta da parte delle femmine* (*female choice*) costituisce forse il determinante estremo della traiettoria

dell'evoluzione. I maschi, in un certo senso, si logorano lottando gli uni contro gli altri, e in seguito i gruppi di femmine si aggiudicano i vincitori che serviranno loro da stalloni. Se ci si rende conto che, in tal modo, possono apparire, tra i gruppi di femmine, notevoli differenze in termini di successo riproduttivo, è possibile capire tutta la dinamica del sistema.

La strategia delle femmine consiste necessariamente nella scelta del «miglior» maschio, indipendentemente dai criteri di valutazione. Se le femmine di un gruppo possono essere inseminate dai geni di un maschio superiore, non solo le femmine della loro prole ne trarranno vantaggio, ma aumenterà anche la possibilità per i loro «figli» di fecondare numerosi gruppi di femmine. Cosí, i geni del gruppo di parentela uterina d'origine si diffonderanno nella popolazione totale con un successo di gran lunga superiore a quello dei gruppi rivali. Parafrasando la celebre formula di Samuel Butler (per un uovo, un pulcino è il modo di produrre un altro uovo) e dicendo che un maschio è il modo per le femmine di produrre un maggior numero di femmine (oppure ancora che un maschio è il modo per un gruppo di parentela uterina di produrre un altro gruppo di parentela uterina), ci avviciniamo ai meccanismi fondamentali del processo di selezione sessuale. D'altro canto, dobbiamo essere consapevoli che stiamo esaminando, in ultima analisi, il risultato della strategia di autoriproduzione dei geni.

Non è possibile, qui, esplorare tutte le condizioni che determinano tale comportamento di «coalizione tra consanguinei» (*kin-coalition*) e l'interessante modo di selezione che ne deriva. In realtà, queste condizioni non sono del tutto note, sebbene sia plausibile considerare che i vantaggi relativi all'ottenimento del cibo che derivano da tale comportamento hanno svolto indubbiamente un ruolo decisivo. È sufficiente che *si verifichino*, e ciò è per noi molto importante poiché i primati, il nostro ordine, manifestano forti tendenze in questa direzione in molte specie, compresa la nostra. I primati, al contrario degli ungulati, vivono tuttavia in gruppi caratterizzati da un *contatto permanente tra maschi e femmine*. Questo fattore – condiviso, per

esempio, dai carnivori sociali – esercita un'influenza profonda. Non neutralizza il processo di selezione sessuale o di selezione parentale ma li modifica, e tale cambiamento è il primo passo sulla strada che porta al comportamento sessuale dell'uomo.

Tutto avviene come se le femmine, negli ungulati, invece d'incontrare per un breve momento i maschi vittoriosi durante la stagione degli amori, avessero deciso d'incorporarli in modo permanente nel gruppo e, per di piú, di riunire piú gruppi di parentela uterina in un gruppo piú vasto. I motivi per i quali avviene questa fusione in certe specie (come i primati) sono di diversa natura: i piú importanti sono probabilmente il successo nella ricerca del cibo, il bisogno di difesa delle femmine e, nei carnivori, il bisogno per i giovani – che si sviluppano in modo relativamente lento – di ricorrere ai maschi per il cibo. I primati superiori sono vegetariani (i babbuini e gli scimpanzé cacciano solo sporadicamente) e *non riforniscono* di cibo i loro piccoli, che, una volta svezzati, devono trovare da soli di che alimentarsi. La protezione appare perciò il motivo piú probabile. Il numero e i tipi di combinazioni di maschi inseriti nel gruppo e i modi di organizzazione sociale che ne risultano variano notevolmente a seconda delle specie, e qui possiamo soltanto delineare alcuni tratti estremamente generali. Ad un'estremità, un solo maschio è incorporato in un gruppo di femmine; all'altra, molti maschi sono incorporati ad un numero altrettanto grande di famiglie di femmine. Si possono considerare le coppie monogame – nei gibboni, per esempio – come un caso limite: per ragioni ecologiche, un territorio basta esclusivamente ai bisogni di una femmina e di un maschio. Presso gli oranghi, le femmine occupano dei territori e i maschi tentano di monopolizzare alcune di queste femmine senza rimanere in modo permanente con nessuna di esse. Negli scimpanzé, i gruppi di maschi, da una parte, e i gruppi di parentela uterina, dall'altra, formano una «banda» della foresta; i maschi sono, in questo modo, molto piú strettamente legati al gruppo, ma continuano a costituire un «blocco» separato nel sistema sociale. Nei babbuini e nei macachi comuni, coesistono due gerar-

chie, quella delle unità di parentela uterina da una parte e quella dei maschi individuali dall'altra. Nei babbuini amadriade e gelada, i gruppi sono composti da «harem», ciascuno dei quali è sotto il controllo di un maschio. I gorilla vivono in bande composte di un maschio dominante, di alcuni maschi piú giovani e di femmine con i loro piccoli.

In questi casi, interviene la «legge del maschio facoltativo» (*law of the dispensable male*). In certe condizioni estreme, per esempio, i gruppi di macachi «si sbarazzano» dei loro maschi finché ne rimane soltanto uno, mentre, in periodi piú favorevoli, il gruppo può comprendere un gran numero di maschi. Queste specie, caratterizzate da «gruppi con un maschio» (*one-male groups*) o harem, presentano, molto spesso, punti in comune con gli ungulati: i maschi entrano in competizione in varie maniere e soltanto alcuni riescono a costituirsi degli harem. Nei «gruppi con molti maschi» (*multimale groups*) la situazione è diversa: certo è presente la concorrenza tra i maschi, ma, dal momento che essi devono coesistere, hanno bisogno, per limitare il costo della competizione, di stabilire al loro interno un ordine gerarchico. Analogamente, le famiglie di femmine sono organizzate gerarchicamente, e le famiglie dominanti riescono piú frequentemente ad attirare i maschi di rango elevato. I «figli» di tali famiglie hanno, a loro volta, maggiori probabilità degli altri di occupare un rango elevato e contribuiscono cosí a perpetuare il processo. In questi casi, il modello «stagionale» degli ungulati è stato, per cosí dire, «deformato», per far posto a una collaborazione permanente e gerarchicamente organizzata di maschi e di famiglie di femmine.

Il principale cambiamento che questa organizzazione fa intervenire nel processo di selezione sessuale riguarda i criteri di definizione dei «migliori geni» nei maschi. Le specie caratterizzate da «gruppi con un solo maschio» si avvicinano molto spesso agli ungulati ma manifestano, in particolare, un dimorfismo sessuale piú marcato e particolari tratti anatomici nel maschio (la criniera e la «cappa» degli amadriadi, per esempio). Le specie nelle quali i gruppi comportano piú maschi sono caratterizzate da un minor dimorfismo e una minore specializzazione dei sessi; in es-

se, contano piú le capacità di vita in comune e d'organizzazione che non la semplice forza, la resistenza o l'esibizione. Spesso, ad esempio, i gruppi di femmine di rango elevato non tollerano i maschi troppo aggressivi e combattivi, e li costringono a abbandonare il gruppo e a condurre una vita solitaria.

È possibile, tuttavia, in questa vasta gamma di sistemi di relazioni sessuali/sociali, individuare un modello fondamentale dei primati (*basic primate pattern*)? Stabilire questo punto è importante dal momento che corrisponderebbe al modello che ha caratterizzato i nostri antenati fino al compimento della loro «umanizzazione» (*transition to humanity*). Tale modello sarebbe la materia prima della società degli ominidi: da quel sistema di relazioni sessuali sarebbe derivato il «sistema sociale». Ritengo che sia possibile individuare, in tutti i primati che vivono in gruppo, un modello pan-primatico (*pan-primate pattern*) delle relazioni, o di quelle che abbiamo chiamato «strategie», che si stabiliscono fra i tre principali «blocchi» (*blocks*) o gruppi d'interesse del sistema: *a*) i maschi integrati stabilmente (*established*); *b*) le femmine e i giovani; *c*) i maschi periferici o «aspiranti all'integrazione» (*peripheral or aspirant*)[1]. I maschi «integrati» sono quelli che hanno accesso alle femmine in estro, dal momento che hanno formato degli harem, hanno progredito nella gerarchia del gruppo, si sono garantiti il controllo dei territori – o hanno soddisfatto qualche altra condizione indispensabile. Contro di essi si schierano i maschi – di solito, piú giovani – che aspirano allo statuto di procreatori. Le femmine s'inseriscono tra questi due blocchi: esse «forniscono» giovani maschi ai gruppi periferici e si procurano nei maschi giunti alla maturità i «migliori geni». Le possibili combinazioni sono numerose, ma questo è lo schema di base. Non è fondamentalmente diverso dal modello che caratterizza gli altri mammiferi che vivono in gruppo, se si eccettua il fatto che, nei primati, i maschi sono inseriti in modo permanente – il che, come si è visto, influisce for-

[1] [I «pretendenti» sono i giovani maschi che aspirano a occupare posizioni dominanti e perciò a poter riprodursi].

temente sui criteri di definizione del «miglior maschio».

Se è vero che è proprio questo il modello fondamentale che caratterizza i primati vegetariani, dobbiamo ora chiederci quale cambiamento cruciale è all'origine della stirpe degli ominidi e, in ultima analisi, della nostra. Sembra che i nostri antenati siano stati dei primati vegetariani e che abbiano obbedito ad una variante del modello qui proposto. Se si considera lo stretto rapporto genetico con lo scimpanzé, da una parte, e, dall'altra, la somiglianza tra il tipo di adattamento all'ambiente dei nostri antenati e l'adattamento dei babbuini e dei macachi comuni, la variante in questione è consistita probabilmente in una versione del sistema «gruppo con molti maschi con gruppo di parentela uterina» (*«multimale group with female kingroup» system*). Oggi, non può piú essere contestata l'ipotesi secondo la quale, tenuto conto dei dati raccolti in Africa Orientale, questo nostro antenato, due o tre milioni d'anni fa, si è messo a cacciare e a nutrirsi di animali morti (*hunting and scavenging*) su vasta scala. Egli era già bipede, ma il passaggio da un consumo sporadico di carne a un regime composto per metà di carne ha rappresentato un cambiamento radicale nei rapporti tra i sessi, e tra vecchi e giovani maschi. Tali trasformazioni hanno creato l'uomo che noi conosciamo, poiché, quando apparve l'*Homo erectus*, il cambiamento irreversibile era già avvenuto – lo possiamo affermare fondandoci sulle misure della statura e delle dimensioni del cervello. Questo è il fatto cruciale: la rapidità, senza precedenti, dell'evoluzione del cervello degli ominidi (il cui volume si è triplicato in due milioni d'anni) è avvenuta *esattamente* nel periodo in cui il ruolo della caccia è diventato rilevante – e in proporzione all'affermarsi di questa attività. In altri termini, il volume e la complessità del cervello sono andati aumentando in modo esattamente parallelo alle dimensioni e alla quantità delle prede.

I fattori determinanti possono essere individuati con relativa facilità, ma è piú difficile circoscrivere le conseguenze sul processo interno della selezione sessuale. Si esamini il problema dal punto di vista dei maschi. Nel tipo di competizione in cui il vincitore conquista tutto, conta solo

la forza bruta; nella concorrenza «gerarchica» dei primati, prevalgono il calcolo e l'autorità; nella situazione di caccia, assume un ruolo predominante la capacità di procurarsi della carne per nutrire le femmine e i piccoli. Le cose sono tuttavia molto piú complesse: la forza, l'autorità e le capacità di cacciatore non bastano in una società che pratica la caccia in modo *cooperativo*. L'attitudine al comando, all'organizzazione, ma anche talenti che vanno emergendo come l'eloquenza, i saperi sciamanici, ecc. possono concorrere a formare quegli strumenti indispensabili per accedere alle posizioni dominanti e, di conseguenza, alle donne fecondabili. Ciò riveste una particolare importanza per l'evoluzione degli ominidi, dal momento che essi non possedevano un'esperienza di milioni d'anni di vita carnivora nei loro geni, come invece si riscontra nei carnivori sociali. Essi non possono, per esempio, per cacciare, utilizzare le loro armi naturali ma devono inventarsi nuove armi; non possono nutrire i giovani rigurgitando il cibo, ma sono costretti a riportarlo alla loro base – e, in questo senso, bipedismo e liberazione delle mani sono molto importanti. Ma, soprattutto, i maschi devono inventare soluzioni *intelligenti* alla sfida polimorfa proposta dalla caccia: il vantaggio selettivo piú importante era, di conseguenza, legato all'intelligenza piú che ad altre capacità.

Dal punto di vista delle femmine, la trasformazione essenziale riguardò la divisione del lavoro imposta da questo nuovo modo di vita, la caccia. In sostanza, le ominidi producevano gli alimenti vegetali – destinati al regime onnivoro – e dipendevano dai maschi per la carne. I maschi dipendevano, a loro volta, dalle femmine per due servizi essenziali, assenti originariamente nei primati; la raccolta e la preparazione del cibo vegetale e le cure nell'allevare i figli (dal momento che questi ultimi si sviluppano piú lentamente per la neotenia progressiva derivante dal bipedismo, per il carattere relativamente prematuro del neonato umano e per la necessità da parte del cervello, diventato piú grande, di compiere gran parte del suo sviluppo al di fuori del corpo materno).

Tutto ciò ci induce a pensare che i maschi dovettero «investire» molto di piú nella loro prole, mentre, negli

altri primati, i giovani, una volta svezzati, dovevano cavarsela da soli. La strategia dei gruppi di parentela uterina si fondò quindi, necessariamente, non solo sulla acquisizione dei «migliori geni» (nel senso, qui, di «migliori cacciatori»), ma anche sulla permanenza dei maschi affinché continuassero a rifornire i figli di carne, alimento ormai necessario.

Per il sistema dei rapporti sessuali/sociali degli ominidi, nel periodo cruciale che va dai due milioni e mezzo al milione di anni fa, ciò significava soprattutto uno sconvolgimento delle relazioni tra i tre «blocchi» del sistema, anche se il vecchio fondamento era conservato. Noi *dobbiamo* comprendere che, in quel periodo, si stava forgiando una nuova creatura, nel crogiolo delle selezioni naturali e sessuali: un uomo-scimmia cacciatore (*hunting ape-man*). In termini di evoluzione, si trattò di un mutamento rapido. Di conseguenza, le tensioni tra il modello fondamentale e le nuove esigenze di questa nuova storia si collocano al centro della presente condizione umana. I tre blocchi dovevano ancora coesistere, scontrarsi gli uni con gli altri, ma in circostanze continuamente mutevoli. Il principale cambiamento, come si è visto, fu all'origine della *divisione del lavoro* tra i sessi, rivoluzione che non riguardò soltanto i rapporti sessuali, ma anche le relazioni *all'interno* dei gruppi sessuali.

Furono soprattutto i maschi giovani e periferici – come sempre accade con la selezione naturale – ad incaricarsi di questo cambiamento. Sempre piú complesse diventavano le condizioni per salire nella scala gerarchica e diventare procreatori effettivi. I maschi «integrati», piú vecchi, dovevano, a loro volta, far fronte a giovani agguerriti e capaci. Cosí, la lotta all'interno del gruppo dei maschi, tra quelli che erano «integrati» e quelli che aspiravano a diventarlo, si è probabilmente intensificata nel momento stesso in cui le femmine hanno cominciato ad esigere dai maschi una partecipazione permanente alla ricerca di cibo per i giovani.

La risposta rivoluzionaria data a questa sfida, se la si giudica dal risultato finale – cioè il sistema dei rapporti sessuali/sociali dell'*Homo sapiens* – fu la duplice inven-

zione dell'iniziazione e dei rapporti di parentela. Giunta a questo stadio, la competizione tra i maschi non poteva piú continuare ad essere aperta a tutti. D'altra parte, il cervello non avrebbe potuto evolversi cosí rapidamente senza un sistema di relazioni sessuali altamente selettivo capace di trasferire soltanto «i migliori geni» alle generazioni successive. Bisognava quindi che il sistema soddisfacesse due condizioni: *il controllo dell'accesso dei giovani maschi alle femmine in estro e il controllo dell'attribuzione dei partners da parte dei vecchi maschi*.

Si capisce immediatamente il ruolo dei sistemi iniziatici: si tratta di sistemi diretti di costrizione e di selezione, attraverso i quali si attua la funzione psicologica di «identificazione con l'aggressore» (Freud), nel caso specifico, l'identificazione dei giovani maschi con quelli piú vecchi. Dal momento che l'accesso alle femmine in estro è consentito, di solito, soltanto dopo l'iniziazione, e, in certi casi, solo dopo aver dato prova di sé come guerriero, la poliginia dei vecchi maschi è garantita da un «pool» di giovani femmine. I giovani maschi cercano, evidentemente, di sottrarsi a queste costrizioni con relazioni sessuali illecite. Piú l'età matrimoniale dei maschi è ritardata, e piú le femmine si fidanzano presto, piú la poliginia ha la possibilità di svilupparsi. Il modello delle regole matrimoniali (*marriage pattern*) piú diffuso nelle società umane (nel 75 per cento dei casi) è costituito dalla «poliginia dei potenti» e, persino in quelle che sono monogame, ufficialmente o per motivi «ecologici», i potenti godono normalmente di una maggiore possibilità d'accesso sessuale alle giovani femmine o, perlomeno, se ne riservano il monopolio in materia di legami matrimoniali.

Passa talvolta inosservato il fatto che i sistemi di parentela (consanguinea) nell'uomo – che derivano dalla selezione parentale già esistente – costituiscano anche una risposta al controllo dei giovani maschi da parte dei maschi piú anziani e/o piú potenti (in origine, ciò dovette dare luogo a una pura gerontocrazia. Con la comparsa delle stratificazioni sociali in ordini e classi, contò il potere piú che, *semplicemente*, l'età, anche se, all'interno delle classi, l'opposizione tra giovani e vecchi non venne meno).

Nelle nuove condizioni di divisione sessuale del lavoro e di caccia in cooperazione, era evidentemente impossibile che riuscisse a mantenersi il vecchio sistema di relazioni sessuali, fondato sul principio: «il vincitore prende tutto». La visione freudiana di un'orda primitiva parricida (e forse fratricida) probabilmente non è molto lontana dalla verità. Questa situazione era già stata temperata dall'influenza selettiva dei gruppi di parentela uterina, e modificata, probabilmente, anche dal bisogno dei maschi di giungere a legami sia tra le bande che al loro interno, oltre che dal desiderio delle femmine di vivere in tranquillità con i maschi che avevano scelto. Nei primati, esistevano sia il legame (*alliance*) – cioè la costituzione di coppie permanenti – sia la consanguineità (*kinship*) – nel senso di gruppi fondati su una filiazione comune (*common descent*); *ma non nello stesso sistema*. Gli uomini innovarono combinando questi due elementi in un unico sistema, *attraverso l'uso della definizione di parentela genetica per definire le possibilità di contrarre legami* (Nulla a che vedere con il tabú dell'incesto: gli umani, come la maggior parte delle specie a riproduzione sessuata, evitano comunque l'accesso di rapporti sessuali tra parenti consanguinei. Il tabú è semplicemente una conferma di questa tendenza, con alcuni ingredienti propri della specie umana).

I sistemi di «parentela (consanguinea) e di legami matrimoniali» (*kinship and marriage*) si costituirono in seguito alla necessità di ridefinire i rapporti e le strategie dei tre blocchi. L'innovazione piú rilevante consisté nel fatto che la consanguineità non soltanto *legò* insieme i membri dei tre blocchi, ma fu utilizzata per definire il modo d'*attribuzione* delle spose: cioè, in realtà, la distribuzione delle giovani femmine tra i maschi. È perciò l'esogamia – considerata giustamente da Lévi-Strauss come un positivo sistema di scambio – a costituire l'autentica innovazione umana. Spesso non si vede che i sistemi di parentela non garantiscono semplicemente lo scambio delle spose, ma sono «regolati» in modo che *la scelta dei partners possibili per i maschi della giovane generazione dipenda dalle scelte effettuate dai maschi piú anziani*, in modo che siano *le regole stesse* a controllare l'accesso dei

giovani alle femmine. La responsabilità del controllo ricade quindi sulla collettività, e le rappresentazioni collettive funzionano come «vincoli» imposti al comportamento dei giovani. Laddove il sistema di parentela non opera tale controllo, per mezzo delle sue regole, i maschi piú vecchi (o piú potenti) dovranno intervenire direttamente sui margini di scelta, e sulle scelte matrimoniali dei giovani. Ho posto l'accento sui maschi, ma è evidente che i gruppi di parentela uterina fondati sulla cooperazione hanno il loro peso circa il problema di sapere con chi i loro membri avranno dei rapporti sessuali. Questi gruppi, come il modello di base permette di prevedere, esercitano spesso una notevole influenza, anche se soggetta a variazioni rilevanti. È raro che gli interessi di questi gruppi coincidano, e la lotta che ne risulta è all'origine della dinamica e della grande variabilità dei sistemi di relazioni sessuali e sociali dell'uomo. Intervengono indubbiamente altri elementi, che rappresentano altrettante sfide alla configurazione di base: fattori d'ordine ecologico, economico, politico, considerazioni di classe, di potere, elementi d'ordine ideologico e tecnologico (la pillola, ad esempio). Ma, finché la produzione delle generazioni future dipenderà da un controllo delle relazioni sessuali, il modello di base dovrà essere rispettato e ad esso dovranno adeguarsi le nuove condizioni. La «famiglia nucleare», tanto vantata, per esempio, non è altro che una delle tante forme di adeguamento, forma che si è avverata, come il modello consente di prevedere, in certe società. Essa non costituisce certo la configurazione di base, contrariamente a quanto hanno spesso affermato i ricercatori in scienze sociali.

Tale prospettiva dell'evoluzione ci permette di considerare in modo nuovo le trasformazioni storiche delle relazioni tra i sessi. Una delle principali lezioni che possiamo trarne riguarda la necessità di considerare questi processi dal punto di vista dei rapporti tra tre blocchi: quello dei maschi «accasati», quello delle femmine e dei giovani e, infine, quello dei maschi «pretendenti». Attualmente, le giovani dispongono di una libertà di scelta mai vista prima; grazie alla pillola, il controllo esercitato dagli adulti si è notevolmente ridotto. Sarà interessante vedere in

quale misura il modello di base potrà riapparire. Credo che molti elementi – i tassi di gravidanza nelle adolescenti, l'incremento nel tasso dei divorzi, i movimenti di solidarietà tra donne, ecc. – costituiscano probabilmente dei segni di una riaffermazione del modello piú che manifestazioni patologiche o risultati di una presa di coscienza (cosí sarebbe se si considerasse la «famiglia nucleare» come punto di partenza, ed essa non lo è).

Gli storici e gli antropologi potranno riconsiderare – cosí mi auguro – con interesse i loro dati alla luce di questo schema. Per esempio, i lavori di Lévi-Strauss e di Ariès assumono un loro preciso significato in questo ambito d'analisi; infatti, questi due autori trattano certi aspetti del modello fondamentale. Ciò non significa che questa configurazione non potrà mai essere rimessa in discussione – essa è tuttavia la causa del nostro comportamento attuale: è ciò che ci ha prodotto e, come ha visto giustamente Freud, ciò che siamo destinati a riprodurre. Il nostro cervello, la nostra fisiologia e il nostro comportamento costituiscono la memoria vivente della sua evoluzione; le nostre società sono i vari risultati delle possibilità ch'essa offre. Potremmo liberarci completamente da questo modello – e il pericolo che ciò avvenga è grande. Ma difficilmente ciò che ne risulterebbe potrebbe ancora essere chiamato «società umana» – o potrebbe durare [2].

ROBIN FOX
Università Rutgers

[2] I riferimenti completi a tutti i dati sui quali si fondano le analisi qui riassunte sono contenuti nel mio libro *The Red Lamp of Incest* (Dutton, New York 1980; Hutchinson, London 1981).

La lotta della castità

Questo testo fa parte del terzo volume della Storia della sessualità. *Dopo aver consultato Philippe Ariès sull'orientamento generale della presente raccolta, ho pensato che esso fosse in carattere con gli altri studi. Ci sembra infatti che l'idea che di solito ci si fa dell'etica sessuale cristiana sia da rivedere profondamente e, d'altra parte, che il ruolo centrale del problema della masturbazione non trovi affatto origine nella campagna dei medici nel Settecento e nell'Ottocento.*

La lotta della castità è analizzata da Cassiano nel sesto capitolo delle *Istituzioni*, «Dello spirito di fornicazione» e in numerose *Conferenze*: la quarta sulla «Concupiscenza della carne e dello spirito», la quinta sugli «Otto vizi principali», la dodicesima sulla «Castità» e la ventiduesima sulle «Illusioni notturne». Essa figura in seconda posizione in una lista di otto combattimenti [1], sotto forma di una lotta contro lo spirito di fornicazione. Quanto a questa fornicazione, essa si suddivide a sua volta in tre sottocategorie [2]. Classificazione apparentemente non molto giuridica, se confrontata con i cataloghi di colpe che saranno compilati quando la Chiesa medievale avrà organizzato il sacramento della penitenza sul modello di una giurisdizione. Le specificazioni proposte da Cassiano hanno tuttavia un senso ben diverso.

Esaminiamo innanzitutto il ruolo della fornicazione tra gli altri spiriti del male.

Cassiano completa il quadro degli otto spiriti del male

[1] Gli altri sette sono la golosità, l'avarizia, la collera, la pigrizia, l'accidia, la vanagloria e l'orgoglio.
[2] Cfr. *ibid.*, p. 17.

con alcuni raggruppamenti interni. Egli stabilisce coppie di vizi che intrattengono rapporti reciproci di «parentela» e di «comunanza»[3]: orgoglio e vanagloria, pigrizia e accidia, avarizia e collera. La fornicazione è accoppiata alla golosità. Per molti motivi: perché sono due vizi «naturali», innati in noi e di cui possiamo perciò difficilmente disfarci; perché sono due vizi che implicano la partecipazione del corpo non solo per formarsi ma anche per raggiungere il loro obbiettivo; perché, infine, tra l'uno e l'altro esistono legami di causalità esplicitamente diretta: è proprio l'eccesso di cibo ad accendere nel corpo il desiderio della fornicazione[4]. E, sia perché è cosí fortemente associato alla golosità, sia, al contrario, per la sua stessa natura, lo spirito di fornicazione ha un ruolo privilegiato rispetto agli altri vizi di cui fa parte.

Innanzi tutto nella concatenazione causale. Cassiano sottolinea il fatto che i vizi non sono indipendenti gli uni dagli altri, anche se ogni individuo può essere accusato, in modo piú specifico, di uno di essi[5]. Un vettore causale li collega: comincia con la golosità, che nasce con il corpo e stimola la fornicazione; in seguito, questa prima coppia genera l'avarizia, intesa come attaccamento ai beni terreni; quest'ultima fa nascere le rivalità, le dispute e la collera, dalle quali deriva la prostrazione della tristezza che provoca il disgusto per la vita monastica nel suo insieme e l'accidia. Tale concatenazione implica che non si potrà mai vincere un vizio se prima non si è sconfitto quello che ne è la causa. «La sconfitta del primo placa quello che lo segue; vinto il primo, quest'ultimo s'illanguidisce senz'altri interventi». In quanto principio degli altri, la coppia golosità-fornicazione, come «un albero gigantesco che estende la sua ombra in lontananza», deve essere sradicata. Di qui l'importanza ascetica del digiuno come mezzo per vincere la golosità e evitare la fornicazione. Il digiuno è la base

[3] *Collationes*, V 10. Ho seguito l'edizione e la traduzione di *De institutis coenobiorum* e delle *Collationes* pubblicate dalle *Sources chrétiennes* (*Patrologia Greca*).

[4] *Institutis*, V e *Collationes*, V.

[5] *Collationes*, V 13-14.

dell'esercizio ascetico, poiché si colloca all'inizio della concatenazione causale.

Lo spirito di fornicazione si trova anche in una singolare posizione dialettica rispetto agli ultimi vizi e, soprattutto, all'orgoglio. Per Cassiano, infatti, orgoglio e vanagloria non appartengono alla catena causale degli altri vizi. Lungi dall'esserne generati, essi sono provocati dalla loro sconfitta [6]: orgoglio «carnale» nei confronti degli altri attraverso l'ostentazione dei propri digiuni, della propria castità, della propria povertà, ecc.; orgoglio «spirituale» che fa credere che tale progresso dipenda esclusivamente dai propri meriti [7]. Vizio della sconfitta dei vizi, seguito da una caduta tanto piú pesante quanto piú elevato è il punto di partenza. E la fornicazione, il piú vergognoso di tutti i vizi, quello che piú fa arrossire, è la conseguenza dell'orgoglio-castigo ma anche tentazione, prova inviata da Dio al presuntuoso per ricordargli che la debolezza della carne lo minaccia sempre se la grazia non lo soccorre. «Quando qualcuno ha goduto di un lungo periodo di purezza del cuore e del corpo, per una conseguenza naturale... nel piú profondo del suo animo, in una certa misura si glorifica... Cosí, il Signore preferisce, per il suo bene, abbandonarlo: la purezza che gli ispirava tanta sicurezza comincia a turbarlo; nel bel mezzo della prosperità spirituale, si vede vacillare» [8]. Nel grande ciclo dei combattimenti, nel momento in cui all'anima non rimane altro che lottare contro se stessa, le spine della carne si fanno nuovamente sentire, sottolineando in tal modo il carattere necessariamente incompiuto di questa lotta e minacciandola di una perpetua ripresa.

Infine, la fornicazione ha, rispetto agli altri vizi, un certo privilegio ontologico, che le conferisce una particolare importanza ascetica. Come la golosità, affonda infatti le

[6] *Ibid.*, V 10.
[7] *Institutis*, XII 2.
[8] *Collationes*, II 6. Si vedano gli esempi della caduta nello spirito di fornicazione, nell'orgoglio e nella presunzione in *Collationes*, II 13; e soprattutto in *Institutis*, XII 20 e 21, dove le colpe contro l'umiltà sono sancite dalle tentazioni piú umilianti, quelle di un desiderio *contra usum naturae*.

sue radici nel corpo. Impossibile vincerla senza sottometterlo a varie macerazioni; mentre la collera o la tristezza si combattono «con la sola attività dell'anima», essa non può essere sradicata senza «la mortificazione del corpo, le veglie, i digiuni, il lavoro che spezza il corpo» [9]. Ciò non esclude affatto, anzi, la lotta dell'anima contro se stessa, dal momento che la fornicazione può nascere da pensieri, immagini, ricordi: «Quando il demonio, con sottile astuzia, ha insinuato nel nostro cuore il ricordo della donna, a cominciare da nostra madre, dalle nostre sorelle, dalle noste parenti o da certe donne pie, dobbiamo scacciare da noi stessi questi ricordi il piú rapidamente possibile nel timore che, se vi ci soffermassimo troppo a lungo, il tentatore colga l'occasione per far scivolare insensibilmente i nostri pensieri su altre donne» [10]. Rispetto alla golosità, la fornicazione presenta tuttavia una differenza fondamentale. La lotta contro la prima dev'essere condotta con moderazione dal momento che non è possibile rinunziare totalmente al cibo: «Bisogna provvedere alle esigenze della vita... altrimenti il corpo, spossato per colpa nostra, potrebbe non essere piú in grado di adempiere ai necessari esercizi spirituali» [11]. Questa inclinazione naturale al cibo dev'essere tenuta a distanza, assunta senza passione, ma non estirpata; esiste una legittimità naturale; negarla totalmente, cioè fino alla morte, significherebbe rendersi responsabili di un crimine. Per contro, non v'è limite alla lotta contro lo spirito di fornicazione; tutto ciò che può condurvici dev'essere estirpato e, in questo campo, nessuna esigenza naturale potrebbe giustificare il soddisfacimento di un bisogno. Bisogna perciò far morire completamente un'inclinazione la cui soppressione non comporta la morte del nostro corpo. Tra gli otto vizi, la fornicazione è il solo ad essere, al tempo stesso, innato, naturale, corporeo in origine e a dover essere interamente distrutto, come è d'obbligo per i vizi dell'anima quali l'avarizia e l'orgoglio. Si tratta quindi di una mortificazione radicale che

[9] *Collationes*, V 4.
[10] *Institutis*, VI 13.
[11] *Ibid.*, V 8.

ci lascia vivere nel nostro corpo pur riscattandoci dalla carne. «Uscire dalla carne pur rimanendo nel corpo»[12]. È proprio a questo aldilà della natura, nell'esistenza terrena, che c'introduce la lotta contro la fornicazione. Essa ci «sottrae al fango terreno». Ci fa vivere in questo mondo una vita che non è di questo mondo. Proprio perché è piú radicale, tale mortificazione ci porta, fin da questa vita, la piú alta promessa: «nella carne parassita», essa conferisce «la cittadinanza promessa ai santi quando si saranno liberati della corruttibilità della carne»[13].

È evidente dunque come, pur essendo uno degli otto elementi della classificazione dei vizi, la fornicazione si trovi, rispetto agli altri, in una posizione particolare: all'inizio della concatenazione causale, dell'alternarsi di cadute e di lotte, in uno dei punti piú difficili e cruciali della lotta ascetica.

Cassiano, nella *Quinta Conferenza*, divide il vizio di fornicazione in tre specie. La prima consiste nella «congiunzione dei due sessi» (*commixtio sexs utriusque*); la seconda si compie «senza contatto con la donna» (*absque femineo tactu*) – e per la quale Onan è stato condannato; la terza è «concepita dallo spirito e dal pensiero»[14]. La *Dodicesima Conferenza* riprende quasi la stessa distinzione: la congiunzione carnale (*carnalis commixtio*) alla quale Cassiano dà qui il nome di *fornicatio* in senso stretto; l'impurità, *immunditia*, che avviene senza contatto con una donna, durante il sonno o la veglia: essa è dovuta «all'incuria di uno spirito imprudente»; infine, la *libido* che si sviluppa nelle «pieghe dell'anima» e senza che vi sia «passione corporea» (*sine passione corporis*)[15]. Questa specificazione è importante, perché è la sola che ci consenta di capire quel che Cassiano intende con il termine generico *fornicatio*, al quale non dà d'altronde alcuna definizione complessiva. Essa è però importante, soprattutto per l'uso

[12] *Ibid.*, VI 6.
[13] *Ibid.*, VI 6.
[14] *Collationes*, V 11.
[15] *Ibid.*, XII 2. Cassiano fonda la sua tripartizione su un passo della *Lettera ai Colossesi*, 3, 5.

che egli fa di queste tre categorie e che è cosí diverso da ciò che si potrebbe trovare in molti testi precedenti.

Esisteva infatti una trilogia tradizionale dei peccati carnali: l'adulterio, la fornicazione (che designava i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio) e la «corruzione di bambini». Nella *Didaché*, in ogni caso, si trovano proprio queste tre categorie: «Tu non commetterai adulterio, non commetterai fornicazione, non sedurrai fanciulli»[16]. Esse si ritrovano peraltro nella lettera di Barnaba: «Non commettere né fornicazione né adulterio, non corrompere i bambini»[17]. In seguito, è capitato spesso che si menzionassero soltanto i primi due termini – dal momento che la fornicazione designava tutte le colpe sessuali in generale e l'adulterio quelle che trasgrediscono l'obbligo di fedeltà nel matrimonio[18]. Tuttavia, questo elenco era di solito assortito di precetti riguardanti la brama di pensieri o sguardi, o di tutto ciò che potesse portare ad un atto sessuale vietato: «Non desiderare ardentemente, poiché la brama conduce alla fornicazione, guardati dai pensieri osceni e dagli sguardi maliziosi dal momento che tutto ciò genera adulteri»[19].

L'analisi di Cassiano ha due particolarità: non dà particolare risalto all'adulterio, che rientra nella categoria «fornicazione» in senso stretto, e, soprattutto, prende esclusivamente in esame le altre due categorie. Non vi è traccia, nei vari testi in cui parla della lotta della castità, di relazioni sessuali propriamente dette. Cosí come non compaiono i vari «peccati» possibili a seconda dell'atto commesso, del partner con il quale lo si commette, della sua età, del suo sesso, delle relazioni di parentela che si potrebbero avere con lui. Nessuna delle categorie che costituiranno, nel Medioevo, la grande codificazione dei peccati di lussuria appare qui. Evidentemente, Cassiano non

[16] *Didaché*, II 2.
[17] *Lettera di Barnaba*, XIX 4. Un po' prima, a proposito dei divieti alimentari, lo stesso testo interpreta la proibizione di mangiare carne di iena come divieto dell'adulterio; quella di mangiare della lepre come proibizione della seduzione dei bambini; quella di mangiare carne di donnola, come condanna dei rapporti orali.
[18] SANT'AGOSTINO, *Sermone*, 56.
[19] *Didaché*, III 3.

sentiva la necessità di esplicitare quei presupposti, dal momento che si rivolgeva a monaci, i quali avevano fatto voto di rinunziare ad ogni rapporto sessuale. Bisogna tuttavia notare che, su un punto importante del cenobio, e che aveva suscitato precise raccomandazioni da parte di Basilio di Cesarea o di Crisostomo [20], Cassiano si accontenta di allusioni furtive: «Che nessuno, soprattutto tra i giovani, rimanga con un altro, neppure per poco tempo, o si ritiri con lui o si prendano per mano» [21]. Sembra che Cassiano s'interessi soltanto degli ultimi due termini della sua suddivisione (riguardanti ciò che avviene senza rapporto sessuale e senza passione del corpo), come se cancellasse la fornicazione in quanto congiunzione tra due individui, e volesse attribuire importanza soltanto a elementi la cui condanna era sempre stata un semplice corollario rispetto a quella degli atti sessuali propriamente detti.

Ma se le analisi di Cassiano omettono la relazione sessuale, se si sviluppano in un mondo tanto solitario e in uno scenario di interni chiusi, il motivo non è semplicemente negativo. È che l'essenziale della lotta per la castità individua un obbiettivo che non è dell'ordine dell'atto o della relazione; esso riguarda una realtà che non è quella del rapporto sessuale tra due individui. Un passo della *Dodicesima Conferenza* permette di cogliere tale realtà. Cassiano vi definisce le sei tappe che scandiscono il progresso nella castità. Ora, dal momento che, in questa caratterizzazione, non si tratta di mostrare la castità in sé, bensí di osservare i segni negativi che ne manifestano i progressi – le varie tracce d'impurità che man mano scompaiono – si ha l'indicazione di ciò che dev'essere combattuto nella lotta della castità.

[20] BASILIO DI CESAREA, *Exhortationes*, V, 5: «Evita ogni commercio, ogni relazione con i giovani confratelli della tua età. Fuggili come il fuoco. Numerosi, ahimè, sono coloro che, tramite loro, sono stati incendiati e gettati dal nemico nelle fiamme eterne». Cfr. le precauzioni indicate nelle *Regole longiori* (34) e nelle *Regole breviori* (220). Si veda anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*.

[21] *Institutis*, II 15. Quelli che infrangono questa legge commettono una grave colpa e sono sospettati «*conjurationis pravique consilii*». Queste parole sono forse un modo allusivo per designare un comportamento amoroso oppure sottolineano il pericolo di relazioni privilegiate fra membri della stessa comunità? Stesse raccomandazioni in *Institutis*, IV 16.

Primo segno di questo progresso: il monaco, quando è sveglio, non è «vinto» da un «attacco della carne» – *impugnatione carnali non eliditur*. In questo caso, non vi è piú alcuna traccia di irruzione nell'anima di moti che hanno la meglio sulla volontà.

Seconda tappa: se, nella mente, si affacciano «pensieri voluttuosi» (*voluptariae cogitationes*), egli non si «sofferma» su di essi. Non pensa a ciò che, involontariamente e suo malgrado, si trova a pensare [22].

Si è al terzo stadio quando una percezione proveniente dal mondo esterno non è piú in grado di provocare la concupiscenza: si può incrociare una donna con lo sguardo senza desiderarla affatto.

Al quarto stadio, non si prova piú, durante la veglia, neppure il piú innocente moto della carne. Cassiano vuole forse dire che non avviene piú nessun moto nella carne? E che si esercita, di conseguenza, un controllo totale sul proprio corpo? Sembra poco verosimile dal momento che egli insiste spesso sul permanere dei moti involontari del corpo. Il termine che utilizza – *perferre* – si riferisce senz'altro al fatto che questi moti non sono in grado di toccare l'anima, la quale non deve subirli.

Quinta frase: «Se il tema di una conferenza o gli effetti necessari di una lettura comportano l'idea della generazione umana, la mente non si lascia neppure sfiorare dal piú tenue consenso all'atto voluttuoso, ma la considera con uno sguardo puro e tranquillo, come un'opera semplicissima, un ministero necessario attribuito al genere umano, e il suo ricordo non la turba piú di quanto farebbe il pensiero della fabbricazione dei mattoni oppure l'esercizio di un altro mestiere».

Si raggiunge infine l'ultimo stadio quando «la seduzione del fantasma femminile non provoca illusione alcuna durante il sonno. Anche se non riteniamo tale inganno peccaminoso, esso è tuttavia l'indizio di una brama che si nasconde ancora nelle midolla» [23].

[22] Il termine utilizzato da Cassiano per designare il fatto che la mente si sofferma su questi pensieri è *immorari*. La *delectatio morosa* diverrà una delle categorie importanti dell'etica sessuale del Medioevo.

[23] *Collationes*, XII 7.

Nell'elenco dei diversi tratti dello spirito di fornicazione, che svanisce man mano che avanza la castità, non vi è dunque alcuna relazione con un altro, nessun atto, e neppure l'intenzione di commetterne. Nessuna fornicazione in senso stretto. In questo microcosmo di solitudine sono assenti i due elementi principali intorno ai quali ruotava l'etica sessuale non solo dei filosofi antichi, ma anche di un cristiano come Clemente Alessandrino – per lo meno nella seconda lettera del *Pedagogo*: la congiunzione di due individui (*sunousia*) e il piacere dell'atto (*aphrodisia*). Gli elementi che entrano in gioco sono i moti del corpo e quelli dell'anima, le immagini, le percezioni, i ricordi, le figure oniriche, il corso spontaneo dei pensieri, il consenso della volontà, la veglia e il sonno. Si delineano due poli che, bisogna sottolinearlo, non coincidono con il corpo e l'anima: il polo involontario, quello sia dei movimenti fisici, sia delle percezioni che s'ispirano ai ricordi e alle immagini che si presentano e che, propagandosi nella mente, investono, richiamano e attirano la volontà; e, d'altra parte, il polo della volontà che accetta o respinge, si volge altrove oppure si lascia catturare, indugia, acconsente. Si ha dunque, da una parte, una meccanica del corpo e del pensiero, la quale, circuendo l'anima, si carica d'impurità e può portare fino alla polluzione; e, dall'altra, un gioco del pensiero con se stesso. Ritroviamo qui le due forme di «fornicazione» in senso lato che Cassiano aveva definito al di fuori della congiunzione dei due sessi e alle quali aveva consacrato tutta la sua analisi: l'*immunditia* che, durante la veglia come nel sonno, sorprende un'anima inadatta a sorvegliarsi e porta, al di fuori di qualsiasi contatto con l'altro, alla polluzione; e la *libido* che agisce nel profondo dell'anima, a proposito della quale Cassiano ricorda la parentela tra le parole *libido* - *libet*[24].

Il lavoro della lotta spirituale e i progressi della castità, di cui Cassiano descrive le sei tappe, possono allora essere intesi come un «compito» di dissociazione. Si è molto distanti dall'economia dei piaceri e dalla loro rigida limitazione agli atti consentiti; lontani anche dall'idea di una

[24] *Ibid.*, V 11; e XII 2. Cfr. sopra.

separazione la piú radicale possibile tra anima e corpo. Siamo in presenza invece di un perpetuo lavoro sui moti del pensiero (sia che essi prolunghino e riproducano quelli del corpo, sia che li inducano), sulle sue forme piú rudimentali, sugli elementi che possono metterli in atto, in modo che il soggetto non vi sia mai coinvolto, neppure nella forma piú oscura e apparentemente «involontaria» di volontà. I sei gradi attraverso i quali, come si è visto, progredisce la castità rappresentano sei tappe di un processo che deve scomporre l'implicazione della volontà. Sciogliere l'implicazione nei moti del corpo, è il primo grado. Il secondo: sciogliere l'implicazione immaginativa (non soffermarsi su ciò che passa per la mente). Il terzo: sciogliere l'implicazione sensibile (non sentire i moti del corpo). Il quarto: quella rappresentativa (non pensare piú agli oggetti in quanto oggetti di possibile desiderio). E, infine, sciogliere l'implicazione onirica (quanto di desiderio può essere contenuto nelle immagini, involontarie, del sogno). A tale implicazione, la cui forma piú evidente consiste nell'atto volontario o nella volontà esplicita di commetterlo, Cassiano dà il nome di *concupiscenza.* Contro di essa è rivolto il combattimento spirituale, e lo sforzo di dissociazione, di disimplicazione, che esso persegue.

Si spiega cosí il fatto che, nel corso di questa lotta contro lo spirito di «fornicazione» e per la castità, il problema fondamentale, e, per cosí dire, unico, sia quello della polluzione – dai suoi aspetti volontari o dalle compiacenze che lo inducono fino alle forme involontarie nel sonno o nel sogno. Importanza cosí grande che Cassiano farà dell'assenza di sogni erotici e di polluzione notturna il segno del raggiungimento dello stadio piú elevato di castità. Egli ritorna spesso su questo tema: «Quando nessuna immagine c'inganna mentre siamo in posizione di riposo e rilassati nel sonno, abbiamo la prova di essere giunti a questa purezza»[25], oppure ancora: «Ecco lo scopo ultimo dell'integrità e la sua prova definitiva: nessuna eccitazione voluttuosa ci coglie nel sonno e non siamo coscienti delle

[25] *Institutis*, VI 10.

polluzioni alle quali ci costringe la natura»[26]. Tutta la *Ventiduesima Conferenza* è dedicata al problema delle «polluzioni notturne», e alla necessità di «liberarcene con tutte le nostre forze». A piú riprese, Cassiano evoca qualche santo personaggio, come Sereno, giunto a un cosí alto grado di virtú da non essere mai esposto a tali inconvenienti[27].

Si dirà che, in una regola di vita in cui la rinunzia a ogni relazione sessuale era fondamentale, è del tutto logico che questo tema divenga cosí importante. Si ricorderà anche il valore attribuito, nei gruppi che s'ispiravano piú o meno direttamente al pitagorismo, ai fenomeni del sonno e del sogno in quanto rivelatori della qualità dell'esistenza e alle purificazioni che devono garantirne la serenità. Infine, e soprattutto, bisogna considerare che la polluzione notturna costituiva un problema per quanto attiene alla purezza rituale; ed è appunto questo problema l'occasione della *Ventiduesima Conferenza*: è possibile avvicinarsi ai «santi altari» e partecipare al «banchetto salvifico» quando ci si è macchiati durante la notte[28]? Ma se tutte queste ragioni possono spiegare l'esistenza di tale preoccupazione nei teorici della vita monastica, esse non sono in grado di rendere conto della centralità del problema della polluzione volontaria-involontaria in tutta l'analisi delle varie lotte per la castità. La polluzione non è soltanto oggetto di un divieto piú intenso degli altri, o piú difficile da osservare. Essa è una cartina di tornasole della concupiscenza, nella misura in cui era possibile determinare, in tutto ciò che è suscettibile di prepararla, stimolarla e infine scatenarla, quali fossero, nelle immagini, percezioni e ricordi dell'anima, i ruoli rispettivi dell'attività volontaria e di quella involontaria. Tutto il lavoro del monaco su se stesso consiste nel non permettere mai che la volontà sia presa in quel moto che va dal corpo all'anima e dall'anima al corpo, sul quale la volontà può intervenire, per favorirlo o fermarlo, attraverso i moti del pensiero. Le prime cinque

[26] *Ibid.*, VI 20.
[27] *Collationes*, VII 1; XII 7. Altre allusioni a questo tema in *Institutis*, II 13.
[28] *Collationes*, XXII 5.

fasi dei progressi della castità costituiscono una serie di successive e sempre piú impercettibili dissociazioni della volontà rispetto ai moti sempre piú tenui che possono portare a questa polluzione.

Rimane allora l'ultima tappa. Quella che può essere raggiunta dalla santità: l'assenza delle polluzioni «assolutamente» involontarie che avvengono durante il sonno. Cassiano fa tuttavia notare che, anche se si manifestano in questo modo, esse non sono necessariamente sempre involontarie. Un eccesso d'alimentazione, dei pensieri impuri durante la giornata sono per esse una sorta di assenso, se non addirittura di preparazione. Cassiano distingue anche la natura del sogno che le accompagna. E il grado di impurità delle immagini. Chi da esse fosse sorpreso, avrebbe torto di scaricarne la causa sul corpo e sul sonno: «È il segno di un male che covava interiormente, al quale l'ora della notte non ha dato origine, ma che, nascosto nel piú profondo dell'anima, riaffiora grazie al riposo del sonno, che rivela la febbre nascosta delle passioni contratte alimentandoci ininterrottamente di passioni malsane» [29]. E, in ultimo, resta la polluzione senza traccia alcuna di complicità, senza quel piacere che dimostra il nostro assenso, priva persino della sia pur minima immagine onirica. Si tratta evidentemente del punto al quale può approdare un asceta che si eserciti sufficientemente; la polluzione diverrebbe soltanto un «residuo» nel quale il soggetto non ha piú nessun ruolo. «Dobbiamo sforzarci di reprimere i moti dell'anima e le passioni della carne affinché la carne soddisfi le esigenze della natura senza suscitare voluttà, sbarazzandosi della sovrabbondanza dei suoi umori senza alcun prurito malsano e senza innestare una lotta per la castità» [30]. Dal momento che si tratta ormai soltanto di un fenomeno naturale, soltanto la potenza piú forte della natura può liberarcene: la grazia. Ed è proprio per questo che la non-polluzione è segno di santità, sigillo della piú alta castità possibile, beneficio che ci si può augurare, non acquisire.

[29] *Institutis*, VI 11.
[30] *Ibid.*, VI 22.

Da parte sua, l'uomo deve «semplicemente» rimanere, rispetto a se stesso, in uno stato di continua vigilanza nei riguardi dei moti, sia pur impercettibili, che possono agire nel corpo e nell'anima. Vegliare giorno e notte, la notte per il giorno e il giorno pensando alla sera che viene. «Come la purezza e la vigilanza durante il giorno dispongono alla castità della notte, cosí la vigilanza notturna rinsalda il cuore e gli prepara le forze atte a osservare la castità durante il giorno»[31]. Tale vigilanza consiste nel mettere in atto la «discriminazione» che, come si è visto, è il perno della «tecnologia di sé», quale si era sviluppata nella spiritualità che s'ispirava a Evagrio Pontico. Il lavoro del mugnaio che setaccia le granaglie, del centurione che dispone i soldati, del cambiavalute che pesa, per accettarle o rifiutarle, le monete: è proprio quello che il monaco deve incessantemente compiere sui propri pensieri per riconoscere quelli che inducono in tentazione. Tale lavoro gli permetterà di selezionare i pensieri a seconda della loro origine, di distinguerli a seconda delle loro specifiche qualità, e di dissociare l'oggetto che vi è rappresentato dal piacere che potrebbe evocare. Compito dell'analisi permanente su se stessi e, attraverso il dovere della confessione, in rapporto agli altri[32]. Né la concezione complessiva che Cassiano si fa della castità e della «fornicazione», né il modo in cui le analizza, né i diversi elementi che in esse considera e mette in relazione gli uni con gli altri (polluzione, libido, concupiscenza) possono essere compresi senza riferimenti alle «tecnologie di sé» con le quali egli caratterizza la vita monastica e la lotta spirituale che l'attraversa.

Da Tertulliano a Cassiano si deve forse vedere un rafforzamento degli «interdetti», una piú accentuata valoriz-

[31] *Ibid.*, VI 23.
[32] Cfr. *Collationes*, XXII 6, che contiene l'esempio di un «consulto» a proposito di un monaco che, ogniqualvolta si presentava alla comunione, era vittima di un'illusione notturna, e non osava perciò prendere parte ai santi misteri. I «medici spirituali», dopo interrogatorio e discussioni, diagnosticano che è il diavolo ad inviare queste illusioni per impedire al monaco di accedere alla comunione desiderata. Astenersi significava dunque cadere nella trappola del diavolo. Ricevere la comunione nonostante tutto voleva dire vincerlo. Una volta presa tale decisione, il diavolo non riapparve piú.

zazione della completa continenza, una condanna sempre piú marcata dell'atto sessuale? È evidente che il problema non va posto in questi termini.

L'organizzazione dell'istituzione monastica e il dimorfismo che si stabilisce di conseguenza tra la vita dei monaci e quella dei laici hanno introdotto notevoli mutamenti nel problema della rinunzia ai rapporti sessuali. Correlativamente, hanno portato allo sviluppo di «tecnologie di sé» molto complesse. Cosí, sono apparse in questa pratica di rinunzia una regola di vita e un modo d'analisi che, nonostante certe evidenti continuità, contrassegnano rilevanti differenze rispetto al passato. In Tertulliano, lo stato di verginità implicava un'attitudine esteriore e interiore di rinunzia al mondo, completata da regole di tenuta, di comportamento, di modo d'essere. Nella mistica della verginità che si sviluppa a partire dal secolo III, il rigore della rinunzia (sul tema, già presente in Tertulliano, dell'unione con Cristo) inverte la forma negativa della continenza in promessa di matrimonio spirituale. In Cassiano, piú testimone che inventore, avviene una sorta di sdoppiamento, di ritiro, che mostra tutta la profondità di una scena interiore.

Non si tratta affatto dell'interiorizzazione di un inventario di divieti che sostituiscono alla proibizione dell'atto quella dell'intenzione, ma piuttosto dell'apertura di un campo (la cui importanza è già sottolineata da testi come quelli di Gregorio di Nissa o, soprattutto, di Basilio di Ancira): quello del pensiero, con il suo corso irregolare e spontaneo, le sue immagini, i suoi ricordi, le sue percezioni, con i moti e le impressioni che si comunicano dal corpo all'anima e dall'anima al corpo. È in gioco allora non un codice di atti permessi o vietati, bensí una tecnica per analizzare e diagnosticare il pensiero, le sue origini, le sue qualità, i suoi pericoli, la sua forza di seduzione, e tutte le forze oscure che possono celarsi sotto il suo aspetto. E, se l'obbiettivo consiste appunto, in ultima analisi, nell'espellere tutto ciò che è impuro o induce all'impurità, esso può essere raggiunto soltanto attraverso una vigilanza che non disarma mai, un sospetto che dev'essere rivolto, ovunque e in ogni momento, contro se stessi. Bisogna porre

continuamente questa domanda per scovare tutto ciò che può nascondersi, in quanto «fornicazione» segreta, nelle pieghe piú profonde dell'anima.

In questa ascesi della castità, è possibile riconoscere un processo di «soggettivazione» che relega in un passato lontano l'etica sessuale centrata sull'economia degli atti. È necessario tuttavia sottolineare subito due cose. Questa soggettivazione è indissociabile da un processo di conoscenza che fa dell'obbligo di cercare e di dire la verità di sé una condizione indispensabile e permanente di quest'etica; tale soggettivazione implica un'indefinita oggettivazione di sé da parte di sé – indefinita nel senso che, non essendo mai acquisita una volta per tutte, non ha una scadenza temporale; e nel senso che bisogna approfondire il piú possibile l'esame dei moti di pensiero, per quanto tenui e innocenti possano apparire. D'altronde, questa soggettivazione in forma di ricerca della verità di sé si effettua attraverso complessi rapporti con l'altro. E in vari modi: perché si tratta di scovare in sé la potenza dell'Altro, del Nemico, che si nasconde sotto le spoglie del sé; perché bisogna condurre contro questo Altro una lotta incessante che non potrà essere vinta senza l'aiuto dell'Onnipotente, che è piú potente di lui; perché, infine, la confessione agli altri, la sottomissione ai loro consigli, la costante obbedienza ai superiori sono indispensabili a questa lotta.

Le nuove modalità, relative all'etica sessuale, della vita monastica, la costituzione di un nuovo rapporto fra soggetto e verità, l'instaurazione di complesse relazioni d'obbedienza all'altro fanno dunque parte di un insieme, la cui coerenza è evidente nel testo di Cassiano. Non bisogna vedere in lui un punto di partenza. Se si risalisse nel tempo, e ben prima del cristianesimo, si troverebbero alcuni di questi elementi in via di formazione, e, talvolta, addirittura già costituiti nel pensiero antico (negli stoici o nei neoplatonici). D'altra parte, lo stesso Cassiano presenta in modo sistematico (il problema del suo apporto personale è tutto da esaminare, ma non è nostra intenzione considerarlo in questa sede) un'esperienza che, a suo dire, è quella del monachesimo orientale. In ogni caso, sembra pro-

prio che lo studio di un testo come questo confermi che non ha molto senso parlare di una «morale cristiana della sessualità», e ancor meno di una «morale giudaico-cristiana». La riflessione sui comportamenti sessuali si è articolata attraverso processi molto complessi, dall'epoca ellenistica fino a Sant'Agostino. In essa, sono rintracciabili certi momenti salienti: nella direzione di coscienza stoico-cinica, nell'organizzazione del monachesimo. E se ne potrebbero individuare molti altri. Per contro, l'avvento del cristianesimo in generale, in quanto imperioso principio di un'altra morale sessuale, che rompe nettamente con quelle che l'hanno preceduta, si lascia cogliere difficilmente. Come afferma P. Brown, a proposito del cristianesimo nella lettura dell'antichità presa in blocco, la cartografia della divisione delle acque è difficile da stabilire.

MICHEL FOUCAULT
Collège de France, Paris

Verso la fine dell'antichità pagana, un filosofo asceta e mistico, Plotino, auspicava che i veri pensatori «disprezzassero la bellezza dei fanciulli e delle donne»[1]. Amare un giovane o una donna: questa espressione, applicata a un uomo, ritorna cento volte negli scritti degli antichi; l'uno valeva l'altra e quel che si pensava dell'uno, lo si pensava dell'altra. Non è esatto affermare che i pagani vedessero l'omosessualità con occhio indulgente; la verità è che non l'hanno vista come un problema a sé stante; ammettevano o condannavano la passione amorosa (la cui legittimità era discutibile ai loro occhi) e la libertà dei costumi.

Se riprovavano l'omofilia, non diversamente si comportavano nei confronti dell'amore, delle cortigiane e dei legami extramatrimoniali – per lo meno finché si trattava di omosessualità attiva. Avevano tre punti di riferimento che nulla hanno a che vedere con i nostri: libertà amorosa o fedeltà coniugale, attività o passività, uomo libero o schiavo; sodomizzare uno schiavo era un'azione innocente e persino i censori piú severi non prestavano molta attenzione a un problema tanto subalterno[2]; per contro, era mostruoso, per un cittadino, compiacere in modo servilmente passivo un altro uomo.

Apuleio qualifica come antinaturali certi infami rapporti tra uomini[3]; ma non intende stigmatizzarne il carattere omosessuale, bensí la servilità e il loro carattere sofisticato. Infatti, quando un antico dice che una cosa non è natu-

[1] PLOTINO, *Enneadi*, II 9, 17.
[2] Si veda tuttavia Caio Rufo Musonio, XII 6-7; e Quintiliano, V 11, 34.
[3] APULEIO, *L'asino d'oro*, VIII 29.

rale, non intende affermare che è mostruosa, ma che non è conforme alle regole sociali, oppure che è alterata, artificiale: la natura era sia la società, sia una specie di ideale ecologico, che consisteva nella padronanza di sé e nell'autarchia; bisognava sapersi accontentare del poco che la natura richiede. Ne derivavano due posizioni nei confronti dell'omosessualità: la maggioranza indulgente la trovava normale e i moralisti politici la consideravano talvolta artificiale come, del resto, ogni piacere amoroso.

Buon rappresentante della maggioranza indulgente, Artemidoro[4] distingue le «relazioni conformi alla norma» (sono parole sue): con la moglie, con un'amante, con lo «schiavo, uomo o donna»; tuttavia, «essere penetrati dal proprio schiavo non è opportuno: è ingiurioso e indica disprezzo da parte dello schiavo». Le relazioni contrarie alla norma sono incestuose; quelle contrarie alla natura comprendono la bestialità, la necrofilia e le unioni con le divinità.

Quanto ai pensatori politici, essi erano talvolta puritani perché ogni passione amorosa, omofila o no, è incontrollabile e infiacchisce il cittadino-soldato. Il loro ideale era la vittoria sul piacere, qualunque fosse[5]. Platone ha tracciato le leggi di una città utopica dalla quale bandisce la pederastia, che ritiene non conforme alla natura, dal momento che gli animali (cosí crede) non s'uniscono mai con altri dello stesso sesso. Si rileggano tuttavia i suoi testi[6]: per lui, la pederastia non è contro natura, ma piuttosto va aldilà di ciò che la natura esige. È un gesto troppo libertino e poco naturale: la sodomizzazione. Platone milita contro la mollezza e lo smarrimento delle passioni, poiché la natura per lui non è altro che un argomento supplementare. Il suo obbiettivo non consiste nel ricondurre la passione alla corretta natura, permettendo di amare soltanto le donne, bensí nel sopprimere ogni passione autorizzando soltanto la sessualità riproduttiva (l'idea che si potesse essere innamorati di una donna non ha mai, infat-

[4] *Sull'interpretazione dei sogni*, pp. 88-89 Pack.
[5] Cfr. PLATONE, *Leggi*, 840 C.
[6] *Leggi*, 636 B-D e 836 B sg.; cfr. *Simposio*, 211 B, 219 CD; *Fedro*, 249 A; *Repubblica*, 403 B.

ti, sfiorato la sua mente). Non altrimenti ragionerebbe se avesse deciso di condannare la gastronomia come fonte di infiacchimento: egli direbbe che la natura c'insegna attraverso l'esempio degli animali che bisogna mangiare per vivere e non vivere per mangiare. Ciò che di antinaturale esiste nella pederastia non è tanto l'errore sul sesso quanto la complicazione del piacere: per lui la pederastia non è un'anormalità degna del rogo, ma un gesto abusivo, alla maniera delle «posizioni». È vietata, ma allo stesso titolo dell'unione con una qualsiasi donna che non sia la sposa legittima.

Non basta perciò trovare nei testi le parole «contro natura»: bisogna anche capire in che senso erano prese nell'Antichità. Per Platone, non era l'omosessuale contro natura, ma soltanto il gesto ch'egli compiva. La sfumatura è rilevante: un pederasta non era un mostro, membro di una qualche razza dalle pulsioni incomprensibili – era semplicemente un libertino, spinto dall'istinto universale del piacere, che giungeva addirittura a compiere un gesto, quello della sodomia, che gli animali non fanno. Il sacro orrore per il pederasta non esisteva affatto.

Cosí, l'omofilia attiva è presente ovunque nei testi greci e romani. Catullo si vanta delle sue prodezze e Cicerone canta i baci colti sulle labbra del suo schiavo-segretario[7]. A seconda dei gusti, ciascuno optava per le donne, i fanciulli oppure le une e gli altri; a Virgilio piacevano esclusivamente i giovani[8], all'imperatore Claudio le donne; Orazio non si stanca di dire che adora entrambi i sessi. I poeti cantavano il favorito del temibile imperatore Domiziano liberamente quanto gli scrittori del Settecento celebreranno la Pompadour, e, com'è noto, Antinoo, favorito dell'imperatore Adriano, fu oggetto di un culto ufficiale dopo la sua morte precoce[9]. Per piacere a tutto il loro pubblico, i poeti latini, quali che fossero i loro gusti personali, cantavano entrambi gli amori; uno dei temi consacrati della letteratura leggera consisteva nel mettere in paralle-

[7] Cicerone, citato da Plinio il Giovane, VII 4, 3-6.
[8] Secondo le *Vitae vergilianae*.
[9] Secondo la sua biografia scritta da Svetonio.

lo i due amori e nel confrontare le loro rispettive attrattive[10]. In questa società, in cui i piú severi censori vedevano nella sodomia soltanto un gesto libertino, l'omofilia attiva non si nascondeva e quelli che si dedicavano ai fanciulli erano altrettanto numerosi degli amatori di donne; il che la dice lunga sulla natura poco... naturale della sessualità umana.

Un autore antico si permette allusioni all'omofilia nell'esatta misura in cui si permette allusioni leggere in generale. Non è il caso di distinguere tra autori greci e autori latini, e l'amore «greco» potrebbe in modo altrettanto legittimo essere definito «romano». Si deve forse credere che Roma abbia imparato tale amore dai greci, che furono suoi maestri in tanti campi? Se la risposta è sí, se ne dedurrà che l'omofilia è una perversione cosí rara che un popolo può soltanto averla appresa da un altro, il quale gli avrà dato il cattivo esempio; se, come appare invece, a Roma, la pederastia era indigena, se ne trarrà la conclusione che la sorpresa non riguarda una società che conosce l'omofilia, bensí quella che la ignora: ciò che merita una spiegazione non è la tolleranza romana, ma piuttosto l'intolleranza dei moderni.

La seconda risposta è quella corretta: Roma non ha atteso l'ellenizzazione per mostrare indulgenza verso una certa forma di amori maschili. Il piú antico monumento delle lettere latine che abbiamo conservato, il teatro di Plauto, immediatamente anteriore alla grecomania, è pieno di allusioni omofile dal sapore prettamente locale; il modo piú consueto di prendersi gioco di uno schiavo consiste nel ricordargli quale servizio il padrone si aspetta da lui, e per il quale lo schiavo deve mettersi a quattro zampe. Nel calendario dello Stato romano chiamato Fasti Prenestini, il 25 aprile è la festa dei prostituti maschi, l'indomani della festa delle cortigiane, e Plauto ci parla dei prostituti che aspettavano i clienti nella via Toscania[11]. Le

[10] Si veda la sorprendente opera *Amori a confronto* di Luciano o dello pseudo-Luciano.

[11] PLAUTO, *Curculio*, 482; per le compiacenze servili (*puerile officium*) cfr. *Cistellaria*, 657, e molti altri testi. Sulla sessualità servile, si veda lo

poesie di Catullo sono piene di ingiurie rituali e giovanili nelle quali il poeta minaccia i suoi nemici di sodomizzarli per marcare il suo trionfo su di essi; siamo qui in un mondo di bravate folcloristiche dal gusto decisamente mediterraneo, dove ciò che conta è essere il «partner attivo»: poco importa il sesso della vittima. La Grecia aveva esattamente gli stessi principi; ma tollerava anche e ammirava addirittura una pratica romanzesca che ripugnava ai Latini: era cioè indulgente verso gli amori in apparenza platonici degli adulti per gli efebi liberi di nascita che frequentavano la scuola o, meglio, il ginnasio, dove i loro amanti andavano a vederli mentre si allenavano nudi. A Roma, l'efebo libero per nascita era sostituito dallo schiavo che diveniva il favorito. Ciò provava che il padrone aveva un temperamento esuberante e aveva un'inclinazione cosí forte per il sesso che le sue schiave non gli bastavano [12]: aveva bisogno di sodomizzare anche i suoi giovani schiavi; andava oltre i limiti naturali. Cosa che faceva sorridere con indulgenza la gente per bene.

Rimaneva importante il rispetto per le donne sposate, le vergini e gli adolescenti liberi per nascita: la presunta repressione legale dell'omosessualità aveva, in realtà, lo scopo d'impedire che un cittadino fosse sodomizzato come uno schiavo. La legge Scantinia, del 149 a. C., è confermata dalla vera legislazione in materia, che è augustea: essa protegge l'adolescente libero quanto la vergine libera per nascita. Il sesso, come si può notare, non c'entra affatto. Quel che conta è non essere schiavo, e non essere passivo. Il legislatore non ha alcuna intenzione di reprimere l'omofilia. Vuole semplicemente proteggere il giovane cittadino dai rapporti in cui sarebbe passivo.

Si apre dunque un mondo in cui si specificava nei contratti di matrimonio che il futuro sposo non avrebbe preso «né concubina, né giovane favorito» e in cui Marco Aurelio s'incensava nel suo Diario per aver resistito all'attrazione che sentiva per il proprio domestico Theodotos

studio fondamentale di R. MARTIN, *La Vie sexuelle des esclaves* in J. COLLARD e altri, *Varron, Grammaire antique et Stylistique latine*, Paris 1978, pp. 113 sg.

[12] SENECA, *Naturalium quaestionum libri*, I 16; Petronio XLIII 8.

e per la serva Benedicta. In quel mondo, i comportamenti non erano classificati a seconda del sesso, amore per le donne o per i ragazzi, ma secondo il criterio di attività e passività: essere attivi vuol dire essere maschio, indipendentemente dal sesso del partner «passivo». Soltanto in questo modo si prende o si dà piacere virilmente. La donna è passiva per definizione, a meno che non sia un mostro, e, in queste cose, non ha voce in capitolo: i problemi si trattano dal punto di vista maschile. I fanciulli non contano certo di piú, a patto che l'adulto non si ponga al loro servizio per dar loro del piacere e si limiti a prenderne; questi giovani sono, a Roma, degli schiavi e, in Grecia, degli efebi che non sono ancora cittadini, e possono perciò essere ancora passivi senza disonore.

Un colossale disprezzo colpiva l'adulto maschio e libero che fosse omofilo passivo o, come si diceva, *impudicus* (questo è il senso spesso ignorato del termine) oppure *diatithemenos*. La malizia pubblica sospettava certi stoici di camuffare, sotto un'affettazione di virilità esagerata, una femminilità segreta, e credo si pensasse al filosofo Seneca, che preferiva gli atleti ai fanciulli[13]. Gli omofili passivi erano cacciati dall'esercito, e si racconta che l'imperatore Claudio, un giorno in cui faceva tagliare teste a tutto spiano[14], lasciò in vita un impudico che aveva «compiacenze di donna»: un essere simile avrebbe insudiciato la spada del boia.

Questo rifiuto dell'omofilia passiva non ha come obiettivo l'omofilia, bensí la sua passività, poiché quest'ultima deriva da un difetto morale o, meglio, politico estremamente grave: la debolezza, la mollezza. L'individuo passivo non è molle a causa della sua deviazione sessuale, anzi: la sua passività non è altro che uno degli effetti della sua mancanza di virilità e tale mancanza rimaneva un vizio capitale anche in assenza di ogni omofilia. Questa società, infatti, non passava il tempo a chiedersi se la gente era omosessuale o no; prestava invece un'attenzione smisurata a infimi dettagli dell'abbigliamento, della pronuncia,

[13] Dione Cassio Cocciano, LXI 10, 3-4. Sulla *mollities* segreta degli stoici, oltre a Marziale e Giovenale, si veda Quintiliano, I, *praef.*, 15.

[14] Secondo Tacito, durante il processo degli amanti di Messalina.

dei gesti e dell'incedere, per colpire con il suo disprezzo quelli che vi tradiscono una mancanza di virilità, quali che fossero i loro gusti sessuali. Lo Stato romano vietò piú volte gli spettacoli d'opera (detti «pantomime»), perché infiacchivano il pubblico ed erano poco virili, a differenza degli spettacoli dei gladiatori.

Tutto ciò spiega una seconda ossessione, certamente inaspettata: esisteva un comportamento sessuale assolutamente vergognoso, tanto che la gente passava la giornata a chiedersi chi «lo facesse»; tale comportamento, che occupava nelle maldicenze lo stesso posto del «frocio» nei nostri *chansonniers*, era la fellatio, dato che bisogna pur chiamarla con il suo nome: lo storico è costretto a parlarne, dal momento che i testi greci e latini ne parlano continuamente e poiché il suo mestiere consiste nel dare alla propria società l'idea della relatività dei suoi valori. La fellatio era l'ingiuria suprema e si citavano [15] casi di suoi adepti vergognosi che tentavano, a quanto pare, di mascherare la loro infamia sotto una vergogna meno pesante facendosi passare per omofili passivi! In Tacito, troviamo una scena spaventosa: Nerone fa torturare una schiava di sua moglie Ottavia, per farle confessare l'adulterio dell'imperatrice; la schiava resiste a tutti i supplizi per salvare l'onore della padrona e risponde allo sbirro: «La vagina di Ottavia è piú pulita della tua bocca». Noi immagineremmo che volesse dire che nulla è piú sporco della bocca di un calunniatore; errore: vuole dire che questo sbirro è un mostro d'infamia e riassume tutta questa infamia nel gesto che ne è il completamento: la fellatio. Ci si rappresenta, infatti, la fellatio con colori non meno fantasmagorici di quelli che sono utilizzati da tutti i razzismi nostrani; Apuleio e Svetonio mostrano dei briganti o Nerone che si abbandonano alla fellatio come chi si getta per perversità a compiere atti in cui tutto il piacere sta nella loro infamia. La fellatio non è forse il colmo dell'avvilimento? Essa prova passivamente piacere nel darne all'altro e non gli rifiuta servilmente il possesso di nessuna parte del corpo; il sesso non ha nessuna importanza, dal momento che

[15] Secondo Marziale.

esisteva una seconda azione non meno infamante e che li ossessionava in egual misura: il *cunnilingus*. Siamo agli antipodi della cultura giapponese, in cui la gloria e la delizia del samurai libertino consisteva nel dare piacere alle donne con tutti i mezzi.

Da dove proviene questa strana cartografia dei piaceri e delle infamie? Da almeno tre cause che non vanno confuse. Roma è una società «maschilista» come tante altre, abbiano esse conosciuto o ignorato la schiavitú; la donna è al servizio dell'uomo, aspetta il suo desiderio, vi prova piacere, se può, e tale piacere è spesso moralmente sospetto (tanto che, contro ogni verosimiglianza, le prostitute erano considerate donne mosse dal gusto del piacere). In secondo luogo, questo maschilismo riguarda la parte nascosta dell'iceberg politico delle società antiche; ricorriamo all'analogia per brevità e rimandiamo all'odio per la mollezza nei gruppi militaristi oppure nelle società di pionieri che si sentono circondati da un ambiente pericoloso. Infine, Roma è una società schiavistica in cui il padrone esercita lo *jus primae noctis*, al punto che gli schiavi avevano fatto di necessità virtú in un proverbio: «Non è vergognoso fare quel che il padrone comanda».

Società schiavistica: prima che stoici e cristiani affermassero che la morale sessuale è eguale per tutti (piú per imporre la castità ai padroni che per proteggere gli schiavi), la morale romana variava a seconda dello status sociale: «L'impudicizia (cioè la passività) è una infamia nell'uomo libero, – scrive Seneca il Retore, – in uno schiavo, è il suo piú assoluto dovere nei riguardi del padrone; nel liberto, tale compiacenza rimane un dovere morale».

Cosí, l'omofilia, nei confronti della quale si era molto indulgenti, consisteva in relazioni attive di un padrone con un giovane schiavo, suo favorito. Un nobile romano ha una moglie (che tradisce con una certa prudenza, dal momento che quest'ultima può liberamente divorziare riprendendosi la dote), delle schiave che sono, se necessario, sue concubine, dei figli (ma li vede poco, per evitare qualsiasi debolezza: i domestici o il nonno alleveranno duramente questi futuri padroni); vi è anche un piccolo schiavo che egli alleva, un *alumnus*, nel quale investe i

suoi istinti paterni, se ne ha, e che è spesso il figlio avuto da una schiava (ma è assolutamente vietato a chiunque di supporlo, persino al padre). Infine, vi è il fanciullo, o tutta una schiera di fanciulli; la moglie ne è gelosa, il marito protesta affermando di non fare nulla con loro, tutti sanno la verità, ma nessuno ha il diritto di mostrarsi scettico. La moglie si sente sollevata soltanto il giorno in cui al favorito cominciano a spuntare i baffi: è la data in cui le convenienze impongono al padrone di non infliggere piú al giovane un trattamento indegno di un maschio. Alcuni padroni spingevano il loro libertinaggio fino a continuare in questo rapporto; il favorito troppo grande era un *exoletus* cioè non era piú un *ad-olescens*, e la gente per bene lo trovava ripugnante; Seneca, secondo il quale si deve seguire in tutto la natura, s'indigna di fronte a certi libertini che pretendono di depilare il loro favorito diventato grande, anche se, per lui, l'età naturale della sottomissione ai desideri del padrone è ormai passata.

Si sbaglierebbe se si guardasse all'antichità come al paradiso della non-repressione e se la si immaginasse priva di principi; solo che i suoi principi ci sembrano sbalorditivi, il che ci dovrebbe indurre a pensare che le nostre piú radicate convinzioni non sono migliori. L'omofilia doveva nascondersi? Era permessa? Distinguiamo. Esistevano dei rapporti illegittimi, ma moralmente ammessi, come l'adulterio da noi, nella buona società, oppure, piú di recente, l'unione libera. In tal caso, la regola è la seguente: la letteratura ha il diritto di parlarne senza condannare, ma gli interessati, in merito al loro caso personale, devono avere la discrezione di non confessare nulla: ciascuno mostrerà di non indovinare nulla. In tal modo Roma trattava le relazioni con i giovani schiavi e la Grecia quelle con gli efebi.

Altre relazioni erano moralmente sospette quanto illegittime, oltre che numerose. La maggior parte degli omosessuali era considerata degna di biasimo, ma non secondo la nostra morale. Avevano qualcosa di malsano anche le relazioni con gli *exoleti*, i *ménages* di uomini, le relazioni omosessuali tollerate in un mondo chiuso come l'esercito (bisognerà aspettare Salviano, e l'epoca delle grandi invasioni, per apprenderne l'esistenza), e infine la prostituzio-

ne degli adolescenti di buona famiglia. Prostituzione è d'altronde una parola troppo grossa, dal momento che, a Roma, gli strumenti sessuali, donne o ragazzi, erano talmente considerati come strumenti passivi che a queste piccole creature si proponeva esplicitamente del denaro e che un'onesta matrona o un bravo giovane, se era loro offerto un prezzo per i loro favori, non per questo pensavano di essere considerati venali; a Roma, fare la corte consisteva nell'offrire denaro. Al punto che un problema che si poneva ai genitori degli studenti dell'epoca riguardava la scelta di una scuola in cui la morale dei loro figli fosse al riparo dalle tentazioni; il professor Quintiliano, per rassicurare la clientela, manifestava nei suoi libri un grande orrore per gli amori efebici.

Esistevano infine le relazioni illegittime, immorali, e, sopratutto, infami. Esse erano qualcosa di piú di un atto colpevole, sfuggito al loro autore: l'orrore dell'atto rimontava fino all'autore stesso e provava che, per aver fatto una cosa simile, egli doveva essere mostruoso. Si passava allora dalla condanna morale al rifiuto che oggi definiremmo razzista. Lo stesso avveniva per la passività nei liberi, per le compiacenza infami per le donne, per il cunnilingus e, infine, per l'omofilia femminile, soprattutto nei confronti dell'amante attiva; una donna che si prende per un uomo è il mondo alla rovescia. Orrore paragonabile a quello delle donne che «cavalcano» gli uomini, dice Seneca.

Tutto ciò portava a una visione dell'omofilia non meno mitica della nostra, ma differente. Essa riduceva tutte le omosessualità ad un caso considerato come tipico: la relazione tra l'adulto e un adolescente che in essa non trova alcun piacere. Si era portati a credere che si trattasse di una situazione generale, perché questa relazione attiva e senza mollezza tranquillizzava, perché, si diceva, essa non conosceva le tempeste e le servitú della passione: «Ai miei nemici auguro di amare le donne e ai miei amici i ragazzi», scriveva il poeta Properzio in un giorno di amarezza, perché la pederastia «è un fiume placido e senza naufragi: quale male si può venire da uno spazio cosí angusto?»[16].

[16] Properzio, II 4.

Con tutte le sue bizzarrie, le sue grettezze sconcertanti, l'omofilia romana è la conseguenza di un puritanesimo le cui radici sono politiche. È un irresponsabile il poeta Ovidio, che fa l'elogio delle donne, spiegando che il fascino dell'eterosessualità consiste nel piacere della partner, mentre i ragazzi, cosí ci garantisce, non provano mai piacere.

Il nostro lettore si starà forse chiedendo le ragioni di tale diffusione dell'omofilia; si deve ritenere che una peculiarità della società antica, per esempio, il disprezzo per la donna, vi moltiplicasse artificialmente gli omofili, oppure, invece, che una diversa repressione, e complessivamente meno forte, lasciasse manifestarsi un'omofilia che costituirebbe uno stato normale della società umana? La seconda risposta è incontestabilmente quella giusta. Qui, bisogna essere espliciti, a costo di stupire. Vivere con un uomo, preferire i ragazzi alle donne, è una cosa: è una questione di carattere, di complesso d'Edipo e di tutto ciò che si vuole, e non riguarda certamente la maggioranza ma neppure un'esigua minoranza. Per contro, quasi tutti possono avere relazioni fisiche con il loro stesso sesso, e con piacere; aggiungiamo: provando esattamente lo stesso piacere che con il sesso opposto; tanto che la piú grande sorpresa di un eterosessuale che ne fa l'esperienza per provare risiede nella constatazione che non vi è differenza e che il viaggio non ne valeva la pena... Nell'estate 1979, testimonianze istruttive su questo punto sono state presentate al congresso internazionale del movimento omosessuale «Arcadia». Precisiamo che gli eterosessuali che hanno fatto questa constatazione non avevano mai pensato di avere relazioni con un ragazzo, non reprimevano alcuna frustrazione in proposito, quasi non vi pensavano e supponevano che, se avessero provato, ne sarebbero stati disgustati. Non sentirono nessun disgusto e tutto andò benissimo. Eccetto che non ritentarono l'esperienza, perché, secondo loro, le donne erano piú interessanti a lunga scadenza e, nella nostra società, era piú facile avere relazioni con esse.

Tutto diventa chiaro, allora. Ci si dia una società in cui le relazioni omofile siano tollerate, tanto che i ragazzi non protestino e che gli amanti non si sentano imbarazzati nel far loro la corte; si supponga che, in questa società, il ma-

trimonio non occupi il posto centrale che ha nella nostra e che si separino le relazioni epidermiche o passionali, da una parte, e gli aspetti seri della vita, dall'altra, cioè i rapporti coniugali: Roma, un tempo, e il Giappone, ancor oggi, ne sono degli esempi. In tali società, esisterà sicuramente, come nella nostra, una consistente minoranza che avrà il gusto appassionato per i soli ragazzi; ma la maggioranza stessa apprezzerà occasionalmente gli amori omosessuali, aperti a tutti, dal momento che gli amori epidermici vi saranno ammessi e nessuno avrà timore di abbandonarvisi a causa di qualche divieto sociale. Gli uomini non sono animali e in essi l'amore fisico non è dominato dalla distinzione tra i sessi: come diceva Elizabeth Mathiot-Ravel, i comportamenti sessuali non sono sessuati.

PAUL VEYNE
Collège de France, Paris

In attesa del grande libro di MICHEL FOUCAULT di prossima pubblicazione alle Editions du Seuil, si legga il primo capitolo del libro di JOHN BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago 1980. Per l'omosessualità greca, è fondamentale lo studio di K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London 1978; F. Buffière ha riunito molti testi inutili in *La Pédérastie dans la Grèce antique*, Ed. Guillaume Budé, Paris 1980. Non ho potuto leggere la tesi di dottorato di F. GONFROY, *Un fait de civilisation méconnu: l'homosexualité masculine à Rome*, Poitiers 1972, che conosco soltanto attraverso GEORGES FABRE, *Libertus: patrons et affranchis à Rome*, 1981, pp. 258 sg.

San Paolo e la carne

A due riprese (ICor. 6.9-10; ITim. 1.9-10) san Paolo ci presenta una lista di peccati in un ordine che sembra seguire una gerarchia. Egli svela una concezione del male in cui s'uniscono e si combinano il giudaismo e l'ellenismo del suo tempo, in cui appaiono le grandi tendenze di quella che sarà la morale cristiana, ma che era già una morale pagana in formazione. Molto interessante è il posto che vi occupa la sessualità.

In questi due testi, i peccati sono suddivisi in cinque grandi categorie: i peccati contro Dio, contro la vita dell'uomo, contro il suo corpo, contro i beni e le cose e, infine, quelli della parola. Peccato contro Dio innanzitutto gli idolatri, ovviamente, in secondo luogo, quelli che si oppongono alla *Justitia*, i ribelli, coloro che disobbediscono ai comandamenti e non rispettano la *Pietas* (noi diremmo il sacro), i sacrileghi, i profanatori, gli empi. Peccano contro l'uomo gli assassini: i parricidi, i matricidi, e tutti gli altri omicidi. Vengono in seguito quelli che peccano contro il loro corpo, definito da san Paolo il tempio dello Spirito di Dio, un luogo sacro dove non tutto può essere permesso: un tempo, si diceva «i peccati della carne», oggi diremmo «i delitti sessuali»! Il gruppo di peccatori della carne è, a sua volta, suddiviso in quattro sotto-gruppi, e a questo punto bisogna fare molta attenzione al senso dei termini, anche se alcuni sono presi in un senso generale e vago (fornicazione). È possibile che esista un crescendo da un gruppo all'altro. Il primo sotto-gruppo è costituito dalle prostitute: *fornicarii* (in greco: *pornoi*). Il secondo è quello degli adulteri, cioè quelli che seducono la donna di un altro – e le donne che si lasciano sedurre. L'origine etimologica (*adulteratio*) suggerisce l'idea di

«alterazione» piú che quella di atto sessuale. Il terzo gruppo è quello dei *molles* (*malakoi*): per noi è particolarmente interessante, e rivela qualcosa d'importante e di nuovo (è anche l'opinione espressa in questo seminario da Michel Foucault). Che cos'è la *mollities*? È di estremo interesse sottolineare che le espressioni utilizzate per designare, in fin dei conti, delle attività sessuali come la fornicazione, l'adulterio, non si riferiscono né ad organi né a gesti. Non è certo per pudore, dal momento che il greco e il latino non avevano paura delle parole – e, piú avanti, san Paolo si permette quasi di scherzare sul prepuzio dei circoncisi. Vedrei piuttosto in questa riservatezza la sopravvivenza di un tempo del linguaggio in cui la sessualità in quanto tale non era oggetto né di analisi né di regolamentazione, e in cui, di conseguenza, le sole categorie impiegate erano quelle della prostituzione e del matrimonio in generale, e non di ciò che si faceva realmente nell'antro (*fornix*) della prostituta o nel letto nuziale – era sottinteso che non si poteva andare a letto con la donna di un *altro*. In un'epoca in cui la nostra cultura attribuisce alle cose del sesso un posto importante nel linguaggio, non si può non essere colpiti dall'apparente discrezione dei latini; la scelta dei significanti non avveniva secondo i criteri della biologia – e neppure del piacere.

Con la comparsa della *mollities*, interviene un mutamento. Il termine è peggiorativo e s'avvicina a quello di «passività» nel quale, secondo Dover e Paul Veyne, i Romani vedevano un avvilimento dell'uomo, un disonore, una pratica indegna, condannabile. All'uomo romano – e giapponese, aggiunge Paul Veyne – importa non avere un ruolo passivo in amore, sia quest'ultimo etero o omosessuale. Il biasimo colpiva certi comportamenti sessuali in quanto passivi. Michel Foucault ci illuminerà sulle variazioni della *mollities* – che finirà per designare la masturbazione in neolatino. Sotto il termine *mollities*, equivoco e che non è di natura sessuale piú di tanti altri (le «mollezze» non sono soltanto sessuali!), si nascondeva l'erotismo, cioè un insieme di pratiche che ritardano il coito, quando addirittura non lo evitano, allo scopo di godere meglio e piú a lungo: esclusivamente il piacere. E ovvia-

mente san Paolo non l'ammette e vi vede il peccato contro il corpo: *in corpus suum peccat*. Forse la *mollities* è una grande invenzione dell'epoca stoico-cristiana.

Dopo i *fornicarii*, gli *adulteri*, i *molles*, san Paolo nomina anche i *masculorum concubitores*, gli uomini che vanno a letto insieme. Bisogna notare che san Paolo non parla delle donne, mentre, a proposito dei crimini violenti, aveva citato i matricidi insieme ai parricidi – ma è vero che, in questi casi, la donna era vittima e non autrice del crimine! Si ha la sensazione che i veri peccatori siano gli uomini perché detengono il potere e sono responsabili. Ciò sembra in contraddizione con l'opinione corrente, e grosso modo vera, secondo la quale la Chiesa considerava la donna come strumento del diavolo. In altra sede, san Paolo dice infatti che è la donna, e non l'uomo, ad aver introdotto il peccato nel mondo. Tuttavia, fatto strano, il «maschilismo» dell'apostolo non compare in questo testo, che è piú morale che teologico. È possibile che, nel Medioevo, la diffidenza nei confronti della donna sia andata aumentando negli uomini e soprattutto nei chierici per una specie di reazione di difesa rispetto all'importanza che man mano assumeva la donna. Esiste una relazione tra la castrazione di Abelardo e la notorietà di Eloisa. In ogni caso, è l'omosessualità virile ad essere denunciata.

Questo per quanto riguarda la sessualità. Vengono in seguito, nella lista dei peccatori di san Paolo, quelli che vendono gli uomini liberi come schiavi, i ladri, coloro che desiderano troppo ardentemente le cose di questo mondo – gli avari – o coloro che le ottengono con troppa brutalità – i *rapaces* – oppure ne godono eccessivamente – gli ubriaconi. La lista termina con i peccatori della parola, che contano molto in una società in cui la cultura orale persisteva nonostante i progressi della scrittura: i calunniatori o maledicenti, i bugiardi, gli spergiuri.

I peccati sessuali si trovano perciò in buona posizione, subito dopo gli omicidi e prima dei peccati contro la proprietà, se si ammette, come sembra probabile, che l'elenco di san Paolo rispetti una gerarchia. In esso è ormai individuabile una morale sessuale: dei peccati contro il corpo, dovuti all'uso o all'abuso delle inclinazioni sessuali, e che

si chiameranno concupiscenza. Vi troviamo atti sessuali cattivi o proibiti, condannabili quasi quanto gli omicidi. Certo, sono sempre designati da nomi estranei alla fisiologia del sesso, ma la *mollities* introduce una nuova nozione. Inoltre, l'omosessualità, diffusa nel mondo ellenistico e considerata come normale, diventava un atto abominevole e proibito. È addirittura il solo delitto sessuale il cui nome evochi decisamente un'attitudine fisica: *masculorum concubitores*.

Contemporaneamente alla precisazione del codice degli atti proibiti, un nuovo ideale si oppone all'uso, anche se ammesso e legittimo, della sessualità nel matrimonio, quello della verginità sia maschile che femminile: *bonum est homini mulierem non tangere*. È respinta l'idea epicurea, secondo la quale bisogna cedere alla concupiscenza come il ventre deve cedere alla fame: se la fame è ammessa, la concupiscenza, invece, è sospetta e accuratamente controllata.

Ormai le ideologie sono costituite. Resta soltanto da codificarle e svilupparle. Bisogna tuttavia precisare che questa morale è anteriore al cristianesimo. Tutte le trasformazioni della sessualità, ci dice Paul Veyne nel suo bellissimo articolo sull'amore a Roma, sono anteriori al cristianesimo. Le due principali, egli aggiunge, permettono di passare da una bisessualità della sodomizzazione (in cui l'uomo rivendica un ruolo attivo, il contrario della *mollities*) a una eterosessualità della riproduzione, e da una società in cui il matrimonio non è affatto un'istituzione ad una società in cui si dà per scontato che il matrimonio costituisca un'istituzione fondamentale di tutte le società e della società nel suo insieme. Certo, qui, san Paolo non mette l'accento sulla procreazione. Era sin troppo persuaso della prossimità della fine dei tempi per preoccuparsene. Secondo lui, il matrimonio è un mezzo legittimo, ma che sarebbe meglio evitare se possibile, per soddisfare una concupiscenza che non si riesce a controllare: è preferibile sposarsi che «ardere». Ciò non toglie che la procreazione è rapidamente diventata, nella società cristiana, quel che era già nella morale degli stoici, una delle due ragioni d'essere della sessualità.

Paul Veyne e Michel Foucault giungono cosí a definire i tre pilastri sui quali le società occidentali, a partire dal secolo II, organizzeranno il loro nuovo sistema sessuale: gli atteggiamenti verso l'omosessualità, il matrimonio e la *mollities*. Il cambiamento data dai primi secoli della nostra era, una delle epoche fondamentali nella costituzione dei caratteri basilari della nostra eredità culturale.

PHILIPPE ARIÈS
École des hautes études en sciences sociales, Paris

«Not all boys dream of being a marine!»

Manifesto portato da un travestito
alla manifestazione «Gay Pride Parade»
a New York, il 24 giugno 1979.

Uno degli effetti piú spettacolari della liberalizzazione sessuale degli ultimi due decenni è l'uscita dell'omosessualità dall'ombra del non-detto. Si è ben lontani dal dottor Tardieu che scriveva: «Perché non posso evitare di sporcare la mia penna con l'infame turpitudine dei pederasti!»[1]. Negli ultimi quindici anni in particolare, abbiamo assistito a una proliferazione discorsiva su questo tema e a una completa riformulazione dell'immagine dell'omosessualità.

Ogni approccio «scientifico» all'omosessualità pone dei problemi. La definizione stessa di omosessualità è all'origine di un conflitto che ha come effetto la polarizzazione delle ipotesi proposte. Grosso modo, si può distinguere tra teorie che erigono l'eterosessualità a norma assoluta della normalità e altre che trattano tutte le manifestazioni sessuali allo stesso livello. Le prime vedono nei comportamenti non-eterosessuali delle deviazioni, se non addirittura delle perversioni, mentre le seconde li considerano vie diverse, ma non gerarchizzate, verso l'orgasmo.

Nella visione psichiatrica dominante, la classificazione della omosessualità tra le perversioni, stabilita alla fine del secolo scorso da R. von Krafft-Ebling e A. von Schrenck-Notzing, ha conservato tutta la sua forza sociale fino verso gli anni Sessanta[2]. Nel 1974, la decisione del-

[1] Citato in J. P. ARON e R. KEMPF, *Le Pénis et la Démoralisation de l'Occident*, Grasset, Paris 1978, p. 51.

[2] R. VON KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung; eine klinisch forensische Studie*, F. Enke, Stuttgart 1888³; R. VON KRAFFT-EBING, *Der Conträrsexuale vor dem Strafrichter*, F. Deuticke, Leipzig 1895²; A. SCHRENCK VON NOTZING, *Die Suggestionstherapie bei krankhaften Erscheinungen des Geschlechtssinnes mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung*, F. Encke, Stuttgart 1892.

l'Associazione psichiatrica americana di non considerare piú l'omosessualità come un disturbo mentale (*mental disease*) è un atto simbolico che segna il ribaltamento dei rapporti di forza tra le differenti teorie della sessualità. Ma tale ribaltamento ha favorito una visione che, a sua volta, ha considerato naturale il fenomeno omosessuale. Chiusi nel circolo vizioso condanna/giustificazione, gli autori che si sono opposti alla classificazione dell'omosessualità tra le perversioni hanno dato prova di coraggio politico piú che di spirito innovatore. Cosí, la teoria della «omosessualità costituzionale»[3] di I. Bloch, elaborata intorno al 1900, e i lavori di H. M. Hirschfeld, sono comprensibili soltanto a patto di prendere in considerazione la loro funzione di arma politica nella lotta contro un codice penale che proibiva l'omosessualità in quanto atto contro natura. All'inclusione ufficiale dell'omosessualità tra le perversioni da curare e combattere, sembrava che si potesse opporre soltanto l'argomento del carattere costituzionale di tale pratica[4].

Presi nella trappola di una visione naturalizzata dell'omosessualità, quegli autori potevano soltanto, sia affermare che l'omosessuale non è affatto diverso dall'eterosessuale, se si eccettua la scelta dell'oggetto, sia parlare di una natura omosessuale completamente differente, di una specie di «terzo sesso». Dopo quelli di I. Bloch, i lavori di A. C. Kinsey e di H. Giese s'iscrivono nella prima logica. Politicamente, questa posizione scientifica si traduceva, il piú delle volte, in una posizione «radical» che riduceva la discriminazione sociale degli omosessuali ai suoi aspetti giuridici. Gli autori che proponevano una natura omosessuale completamente diversa spesso non facevano altro che dare una veste scientifica a visioni diffuse del fenomeno omosessuale. Per esempio, C. H. Ulrich, abbondantemente citato da Hirschfeld, scriveva, verso il 1860, che la natura omosessuale conteneva caratteri femminili, che si manifestano nell'attrazione che gli omosessuali

[3] I. BLOCH, *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur*, L. Marcus, Berlin 1908, pp. 534 sg.

[4] Cfr. M. DANNECKER, *Der Homosexuelle und die Homosexualität*, Syndikat, Frankfurt, pp. 42 sg.

sentono per gli uomini virili. Tale analisi trovava una sua sistematica conclusione nel concetto di «terzo sesso». H. M. Hirschfeld si spinge oltre in questa sistematizzazione, attribuendo agli omosessuali specifici tratti fisiologici osservabili, che esprimono la base biologica di una diversa psicologia. E poiché si tratta di un fenomeno naturale, egli afferma anche che la percentuale degli omosessuali rispetto alla popolazione globale è costante nel tempo e nello spazio[5].

Concepita per una lotta contro il codice penale tedesco, la teoria di H. M. Hirschfeld contiene tutti gli elementi che la renderebbero atta a un uso opposto alle intenzioni dell'autore: seguendo le sue categorie si potrebbe in effetti ricostruire tutto l'insieme di clichés, di stereotipi e di immagini caricaturali piú abituali nei discorsi sull'omosessualità. La novità della visione dell'omosessualità presente nelle opere degli ultimi quindici anni non risiede in una nuova spiegazione, ma nel fatto che esse abbandonano il problema stesso della classificazione e della spiegazione, e spostano la problematica verso la domanda: «Come vivono gli omosessuali?»[6]. Molti autori sottolineano che il loro obbiettivo consiste nel contribuire al miglioramento della condizione sociale degli omosessuali. Le due piú grandi inchieste sull'omosessualità in Germania e negli Stati Uniti sono d'altronde state fatte, in entrambi i casi, da due autori di cui uno era un noto omosessuale[7].

[5] H. M. HIRSCHFELD, *Ursachen und Wesen des Uranismus*, in «Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen», 5, 1903.

[6] Si veda l'ottima bibliografia ragionata: M. S. WEINBERG e A. P. BELL, *Homosexuality. An annoted Bibliography*, Harper and Row, New York 1972.

[7] M. DANNECKER e R. REICHE, *Der gewöhnliche Homosexuelle*, Fischer, Frankfurt 1974; A. P. BELL e M. S. WEINBERG, *Homosexualities. A Study of Diversity among Men and Women*, Simon and Schuster, New York 1978. Uno studio comparativo sulla situazione degli omosessuali in tre paesi, Stati Uniti, Olanda e Danimarca, indica che, nonostante numerose differenze circa la legislazione e l'opinione pubblica, l'ambiente omosessuale si assomiglia molto e che ovunque si ritrovano gli stessi meccanismi del mercato sessuale. M. S. WEINBERG e C. J. WILLIAMS, *Male Homosexuals*, Oxford University Press, New York 1974. Questo testo intende descrivere i tratti tipici dell'ambiente omosessuale in Europa Occidentale e nell'America del Nord, senza insistere sulle differenze nella distribuzione quantitativa dei fenomeni che variano da un paese all'altro. Un lavoro francese, intrapreso nello stesso spirito, manca tuttavia di precisione em-

In quest'articolo, cercherò di mostrare come l'interesse per gli stili di vita omosessuali e il diverso approccio all'omosessualità possano – almeno in parte – spiegarsi con il carattere di modello che la vita omosessuale tende ad assumere in un momento di generale liberalizzazione dei costumi sessuali. Tale liberalizzazione s'iscrive nella duplice tendenza ad una relativa autonomia e a una razionalizzazione della sessualità. Le condizioni di questa liberalizzazione sono la differenziazione tra interesse sessuale e procreazione e il fatto che le pratiche sessuali siano diventate misurabili, che possano essere quantificate da «calcoli razionali rispetto alla finalità», che si fondano su una contabilità del piacere che ha l'orgasmo come unità di computo[8].

La prima di queste condizioni, la separazione dell'interesse sessuale dalla procreazione, è soddisfatta dalla definizione stessa di omosessualità. Inoltre, l'interdetto dell'omosessualità ha indubbiamente rafforzato e accelerato la separazione della sessualità dalle tendenze affettive. L'interdetto ha anche contribuito a sottoporre la vita omosessuale a un calcolo razionale. Ogni attività clandestina è costretta ad una organizzazione che minimizzi i rischi e, al tempo stesso, renda ottimale l'efficacia. Nel caso dell'omosessualità, ne risulta l'isolamento dell'atto sessuale nel tempo e nello spazio, la restrizione a un minimo di riti di preparazione dell'atto sessuale, la dissoluzione della relazione subito dopo l'atto, lo sviluppo di un sistema di comunicazione che permetta tale minimizzazione del coinvolgimento pur massimizzando i rendimenti orgasmici. Non è un caso se il mercato sessuale, libero dalle costrizioni «non sessuali», si è sviluppato innanzitutto nelle sessualità marginali relegate nella semi-clandestinità, e in

pirica; J. CORRAZE, *Dimensions de l'homosexualité*, Privat, Toulouse 1969. Una grande inchiesta, condotta in Francia per conto dell'associazione «Arcadie», giunge a risultati simili a quelli di Dannecker e Reiche, Bell e Weinberg: M. BON e A. D'ARC, *Rapport sur l'homosexualité de l'homme*, Editions Universitaires, Paris 1974. La prospettiva psicanalitica e la considerazione della rispettabilità sociale del committente limitano, tuttavia, in modo pesante l'interesse di questa inchiesta. Bisogna rilevare inoltre che il materiale statistico di partenza non è presente nell'opera.

[8] In quest'ambito teorico si sono mossi A. BÉJIN e M. POLLAK, *La rationalisation de la sexualité*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LXVII, 1977, pp. 105 sg.

particolare nell'omosessualità. Ma non è soltanto questo ruolo di «avanguardia» dell'omosessualità nel processo di razionalizzazione della sessualità a spiegare il crescente interesse che su di essa si concentra oggi. La «cultura omosessuale» propone, al tempo stesso, strutture che permettono una gestione della vita affettiva e sociale al di fuori dei vincoli di relazioni stabili e durature. Ciò che affascina nell'osservare l'ambiente omosessuale è proprio il libero manifestarsi di stili di vita molto diversificati, in funzione di desideri sessuali e affettivi sempre piú specializzati. Dal momento che sembra di poter dare delle risposte pratiche a una problematica piú generale, l'ambiente omosessuale è oggi corteggiato e sollecitato da quelli che creano e diffondono le mode culturali: come combinare la soddisfazione di bisogni sessuali e affettivi senza per questo pagare il prezzo di costrizioni inerenti, il piú delle volte, a relazioni di coppia? Un'analisi del funzionamento dell'ambiente omosessuale, fatta a partire da inchieste sociografiche, dovrebbe permettere di esaminare in modo piú preciso il fenomeno di un'omosessualità eretta a moda culturale: si tratta di un desiderio d'imitazione di nuovi stili di vita, di una tolleranza finora sconosciuta oppure – semplicemente – di un malinteso?

Carriera e mercato sessuali.

Non si nasce omosessuali, si impara ad esserlo. La carriera omosessuale comincia con il riconoscimento di desideri sessuali specifici e con l'apprendimento dei luoghi e dei modi per incontrare dei partner. Questo *coming out* si colloca il piú delle volte tra i sedici e i trent'anni (cfr. tab. 1). La maggior parte degli omosessuali è convinta della sua preferenza sessuale ben prima di passare all'atto. Il processo che va dal primo sentimento omosessuale al primo contatto e al momento in cui l'omosessuale assume appieno la propria tendenza, dura quasi sempre alcuni anni e si protrae, in numerosi casi, fino alla età di trent'anni[9].

[9] DANNECKER e REICHE, *Der gewöhnliche Homosexuelle* cit., pp. 23 sg.

Una volta accettata la propria differenza sessuale, l'omosessuale entra nel mercato degli scambi sessuali. Fra tutte le sessualità, l'omosessualità maschile è senz'altro quella il cui funzionamento ricorda di piú l'immagine di un mercato, dove – al limite – esistono soltanto «baratti di orgasmo contro orgasmo». Le istituzioni-chiave della vita omosessuale sono soprattutto i luoghi dei primi contatti: bar, saune, cinema e ristoranti specializzati, parchi. Con, in media, parecchie decine di partner l'anno (cfr. tab. 2) e alcune centinaia di partner nel corso di una vita (cfr. tab. 3), la vita sessuale dell'«omosessuale medio» è molto intensa tra i venti e i trentotto-quarant'anni e contrassegnata da un'altissima frequenza dei rapporti sessuali, da una forte promiscuità e da una diversificazione e, al contempo, specializzazione delle pratiche. La diversificazione delle pratiche va di pari passo con la specializzazione: l'organizzazione dei luoghi d'incontro di partner e le sottigliezze nel manifestare i gusti del momento consentono di anticipare lo svolgimento dell'atto sessuale; ma l'individuo può cambiare luogo e presentazione di sé.

L'adescamento da parte di un omosessuale è l'espressione di una ricerca di efficacia e di economia che comporta la massimizzazione del «rendimento», in termini quantitativi (in numero di partner e di orgasmi) e, al tempo stesso, la minimizzazione del «costo» (la perdita di tempo e il rischio di rifiuto opposto alle *avances*). Alcuni luoghi sono noti per la loro particolare clientela e per il consumo immediato: ad esempio, i bar che dispongono spesso di una stanza riservata al consumo sessuale sul posto (*backroom*), saune e parchi. Questi luoghi permettono spesso il simultaneo soddisfacimento di desideri diversi: dell'esibizionismo e del voyeurismo come di qualsiasi attività a due o in gruppo. Anche in luoghi meno specializzati che non permettono il consumo sul posto, si può tuttavia osservare la ricerca dell'efficacia. Piú un individuo è affermato sessualmente, meno accetta di sbagliare. Meno accetta perciò di avvicinare una persona globale. Si capisce allora l'importanza dei segnali di riconoscimento e di teatralizzazione. Le sottigliezze della comunicazione durante l'adescamento non indicano tanto la ricerca della quantità

ma piuttosto la selettività e l'angoscia del rifiuto[10]. La non-risposta a uno sguardo furtivo o a un sorriso nascosto comporta spesso la fine di un tentativo di approccio. Alcuni segni esteriori indicano i gusti sessuali del momento. Per esempio, il gioco delle chiavi; le chiavi portate sopra la tasca posteriore sinistra di un jeans indicano una preferenza per un ruolo attivo, sopra quella destra per un ruolo passivo. Cosí per un fazzoletto che sporge da una delle tasche posteriori dei pantaloni. Oltre al ruolo attivo o passivo indicato dal lato, il colore del fazzoletto simboleggia l'attività richiesta: celeste le pratiche orali, blu scuro la sodomizzazione, rosso vivo la penetrazione con il pugno, ecc.[11]. Quando l'omosessualità esce dall'ombra e certe tecniche di approccio si diffondono come mode al di fuori dell'ambiente, esse subiscono una forte inflazione e perdono spesso il loro significato iniziale. Un esempio ci viene dall'orecchino dorato portato a sinistra e diventato un gioiello corrente.

Al limite, i settori piú affrancati da ogni vincolo esterno al mercato sessuale rispondono a due regole di funzionamento. Innanzi tutto, il segnale esatto del desiderio sessuale in termini di oggetti parziali (ano, bocca, ecc.) e in termini di attività ricercata (attiva, passiva, SM, cioè sadomasochista, ecc.). Si deve segnalare la propria scelta sessuale, senza inganno, senza recitare né esitare, né sedurre. Nessuna ambiguità. Il gioco, la recitazione sono l'atto sessuale. In secondo luogo, l'anonimato. Il silenzio è una regola d'onore in spazi essi stessi anonimi (parchi, saune, toilettes) e separati, specializzati in funzione delle loro possibilità di isolamento (a due o in gruppo) e di rischio ridotto al minimo (rischi di essere sorpresi da poliziotti o da teppisti). Spesso il nome sussurrato dopo l'atto è la sola comunicazione verbale prima che i partner si lascino.

La segnalazione del desiderio non significa che l'omosessuale si è specializzato in una sua sessualità. Si constata

[10] W. SAGE, *Inside the colossal closet*, in M. P. LEVINE, *Gay Men, The Sociology of male Homosexuality*, Harper and Row, New York 1979, p. 159.

[11] Molteplici esempi di tali «sceneggiate» sono descritti in M. EMORY, *The Gay Picturebook*, Contemporary Books, Chicago 1979.

anzi una relativa indifferenziazione dei ruoli attivo e passivo nello stesso individuo. La logica omosessuale risponde infatti a una duplice tendenza. La specializzazione: a ogni momento si sa con sempre maggiore precisione ciò che si vuole; e la differenziazione: si ricercano pratiche sempre piú differenziate. Fra gli omosessuali, quelli che hanno i rapporti sessuali piú numerosi sono anche quelli che moltiplicano le loro pratiche e i loro spazi. Evidentemente, anche il mercato omosessuale rimane «impuro», cioè influenzato da vincoli esogeni. Vincoli estetici, per esempio: il mito della giovinezza comporta una caduta brutale dell'attività sessuale dopo i trentotto-quarantadue anni (cfr. tab. 4). Il mercato sessuale è strutturato anche da criteri etnici. Negli Stati Uniti, per esempio, accanto a luoghi misti, troviamo altri luoghi che sono quasi esclusivamente frequentati da bianchi o da negri. Il gergo omosessuale americano chiama *snow queens* quelli che fanno l'amore soltanto con i bianchi e *chocolate queens* quelli che lo fanno soltanto con i negri[12]. Interessi finanziari (nella prostituzione) e di sicurezza affettiva (la ricerca della coppia) vengono ad aggiungersi a queste influenze esogene che strutturano il mercato omosessuale.

Il grado di partecipazione al mercato sessuale e le reazioni emotive alle sue regole, del resto piuttosto vincolanti, dividono l'ambiente in sottogruppi che vivono in modo molto diverso il loro destino omosessuale. Rari sono quelli che riescono a liberarsi della socializzazione subita durante l'infanzia, socializzazione esclusivamente orientata verso una vita eterosessuale: ne derivano complessi di colpa e odio di sé. E anche quando si sono liberati dei modelli di vita eterosessuale interiorizzati durante l'infanzia, pochi omosessuali accettano facilmente le costrizioni del produttivismo sessuale che regnano nell'ambiente. Insomma, le condizioni del «*coming out*» sono raramente soddisfatte: cioè l'integrazione nell'ambiente omosessuale e l'affermazione senza angoscia dell'omosessualità verso l'esterno. La maggior parte degli omosessuali rimane vincolata a una gestione schizofrenica della vita. Bell e Weinberg

[12] J. V. SOARES, *Black and Gay*, in LEVINE, *Gay Men* cit., pp. 263 sg.

Categorie di omosessuali secondo Bell-Weinberg.

A – indicatori dell'accettazione e dell'interiorizzazione delle regole dell'ambiente omosessuale.
B – indicatori dell'importanza della socializzazione anteriore al *coming out*.

		closed coupled (quasi matrimonio)	*open coupled* (matrimonio libero)	*functionals* (adattati alle regole del mercato sessuale)	*dysfunctionals* (seguono le regole ma le disapprovano)	*asexuals*
A	Numero di partner	basso	alto	alto	alto	basso
	Frequenza dell'attività sessuale	forte	forte	forte	forte	bassa
	Drague (approcci)	pochi	molti	molti	molti	pochi
B	Problemi sessuali	no	sí*	no	molti	molti
	Rimpianto di essere omosessuali	no	no	no	sí	sí

* Con partner.

hanno costruito quattro tipi di omosessuali che si differenziano in base a questi due criteri (cfr. schema). Questa classificazione consente di considerare l'ambiente omosessuale come un universo molto diversificato in funzione del rapporto dell'individuo con tutte le regole che strutturano i rapporti sociosessuali. Essa ha tuttavia tutti gli inconvenienti di un procedimento caratteristico della sessuologia comportamentista, empirista e molto normativa al tempo stesso. Questo genere di analisi, di cui non si sa mai dire se descrive o prescrive, disconosce tutta la forza delle costrizioni imposte dalle regole dell'ambiente omosessuale. L'equilibrio psichico e sessuale è visto soltanto in funzione di un «adattamento» a norme sociali, nel caso specifico a quelle dell'ambiente (evidente in termini dell'analisi quali «*functionals*» e «*dysfunctionals*»), norme la cui origine e i cui principi di legittimità non sono mai rimessi in discussione; di conseguenza, la profonda complicità che lega questo nuovo ordine sessuale alla vecchia repressione si trova sottovalutata. Nato dalla semplice negazione e dall'affermazione del contrario, questo nuovo ordine rimane ancora impregnato del vecchio. Chiudendo la minoranza che si vorrebbe liberare in un nuovo circolo vizioso dell'«adattamento», questa volta alle regole dell'ambiente, l'empirismo sessuologico rafforza le tendenze all'autosegregazione sociale di una minoranza appena uscita dall'ombra e, in fin dei conti, non fa altro che sfondare porte già aperte.

Omosessualità e condizione di classe.

Anche se il carattere collettivo del destino omosessuale attenua la segregazione sociale, l'origine e l'appartenenza di classe influiscono sulla facilità con la quale un individuo riesce a integrarsi all'ambiente e a condurre una doppia vita. L'inchiesta tedesca ha dimostrato che l'origine di classe agisce in modo diverso sul comportamento sessuale e, d'altra parte, sui sensi di colpa legati all'omosessualità. La frequenza dei contatti sessuali diminuisce se si sale nella gerarchia sociale; diminuisce con l'età nelle classi supe-

riori ancor piú nettamente che fra gli operai e gli impiegati [13]. Per contro, sembra che la differenziazione delle pratiche sociali non segua la stessa logica, ma le dimensioni del campione della ricerca tedesca non consentono di trarre conclusioni significative. I sensi di colpa, tuttavia, sono nettamente piú frequenti negli operai, gli impiegati e i pubblici dipendenti che nei dirigenti e nei liberi professionisti [14]. Reiche e Dannecker spiegano questo paradosso con le variazioni che si osservano da una classe all'altra a proposito delle tecniche di socializzazione e degli atteggiamenti nei confronti dell'omosessualità. La socializzazione nelle classi popolari è molto rigida e definita in termini relativamente chiari di divieti e prescrizioni. Al tempo stesso, le tecniche di interiorizzazione sono meno sottili nelle classi popolari che nelle classi superiori e i bambini meno sorvegliati in permanenza. Ne risulta che le norme relativamente rigide proprie della socializzazione delle classi popolari sono spesso seguite senza essere interiorizzate, e ciò porta a una minore inibizione nei giovani provenienti da queste classi, che consente loro di cominciare piuttosto precocemente un'intensa vita sessuale. Questa minore interiorizzazione si applica anche alle regole dell'ambiente: ad esempio, il mito della giovinezza che provoca una caduta delle attività sessuali verso i quarant'anni è nettamente meno pregnante fra gli omosessuali delle classi popolari, la cui vita sessuale relativamente intensa si protrae ben oltre questa età.

Secondo Reiche e Dannecker, la piú forte persistenza di sensi di colpa – nonostante una vita sessuale soddisfacente – nei membri delle classi popolari si spiega con l'ostilità piú marcata verso l'omosessualità in queste classi, ostilità che costringe gli omosessuali a separare piú rigidamente le diverse sfere della loro vita e a fingere una vita eterosessuale sul posto di lavoro.

Lo studio americano di Bell e Weinberg non stabilisce relazioni significative tra comportamento sessuale e classi sociali. Per contro, questi due autori separano nella loro

[13] DANNECKER e REICHE, *Der gewöhnliche Homosexuelle* cit., pp. 198 sg.

[14] *Ibid.*, pp. 42 sg.

analisi la popolazioni bianche e di colore. E le differenze che constatano tra questi due gruppi corrispondono a quelle di classe rilevate nell'inchiesta tedesca. Tenuto conto della correlazione fra origine razziale e condizione di classe nella società americana, è possibile stabilire un parallelo tra i risultati di questi due lavori. Secondo l'inchiesta americana, i negri hanno una vita sessuale piú precoce di quella dei bianchi, hanno una vita sessuale piú intensa e piú lunga [15]. La spiegazione fornita per il caso tedesco (variazioni nella socializzazione) vale in parte per il caso americano. Non bisogna tuttavia dimenticare il peso di importantissime differenze culturali. Ad esempio, l'omosessualità è tradizionalmente ben accetta negli ambienti negri poveri, meno influenzati dai valori della *middle America*. In questo ambiente, una relazione omosessuale s'integra abbastanza facilmente nella famiglia allargata e gli omosessuali tendono a non accettare la separazione tra sessualità e affettività e l'anonimato che regnano nel mercato omosessuale [16]. Il loro disagio deriva dalla separatezza dell'ambiente omosessuale che vieta loro di trarre tutti i vantaggi offerti dalla tolleranza del loro ambiente d'origine.

Il variare della tolleranza nei confronti dell'omosessualità a seconda degli ambienti professionali è all'origine di strategie specifiche. Gli omosessuali di estrazione popolare tentano spesso di sfuggire a un ambiente ostile attraverso l'investimento in un'istruzione superiore alla media. Si osserva, ad esempio, una marcata disparità quando si raffronta l'estrazione sociale (la categoria socioprofessionale del padre) e la posizione sociale: mentre l'origine sociale degli omosessuali corrisponde grosso modo alla distribuzione generale della popolazione globale in classi sociali, si può osservare una presenza piú rilevante degli omosessuali nella nuova piccola borghesia, in alcuni servizi (coiffure, gastronomia), e soprattutto nei mestieri che richiedono frequenti spostamenti (compagnie di viaggio, aeree, rappresentanti di commercio). Una concentrazione di omosessuali è riscontrabile anche nelle professioni che

[15] BELL e WEINBERG, *Homosexualities* cit., p. 124.
[16] *Ibid.*, p. 77; e SOARES, *Black and Gay* cit., p. 264.

valorizzano la padronanza del gioco di relazioni sociali e le capacità diplomatiche, che gli omosessuali possono acquisire fin da giovani, in quanto sono costretti a condurre una doppia vita e a cambiare ruolo a seconda del pubblico del momento: le relazioni pubbliche, la vendita, la gestione del personale costituiscono alcune di queste professioni. Per contro, gli omosessuali sono poco rappresentati tra i lavoratori manuali e gli agricoltori.

Ai vertici della gerarchia sociale, si assiste al fenomeno inverso. L'omosessualità sembra frenare il carrierismo. Spinti a conciliare la loro preferenza omosessuale con una vita sociale che presuppone una grande trasparenza difficilmente conciliabile con la marginalità sessuale, e tenuto conto dei rischi di ricatto o della necessità di accettare un matrimonio di convenienza, i figli di ricchi borghesi preferiscono, di solito, orientarsi verso carriere intellettuali e artistiche piuttosto che verso gli affari e la politica. Spesso si accontentano di un po' di meno di quanto avrebbero potuto aspettarsi dalla loro origine sociale.

Insomma, la concentrazione di omosessuali in certe categorie socioprofessionali non ha niente a che vedere con la mitologia della sensibilità naturale, dei doni artistici innati, di una particolare specie di intelligenza brillante. Sono invece la logica sociale e quella dell'ambiente a produrre questa insistenza delle strategie sessuali sulla carriera professionale. E la sensibilità specifica dell'omosessuale riflette innanzitutto una lucidità proveniente dal gioco permanente di ruoli, dal distanziarsi rispetto a sé in risposta a un'esclusione sempre sentita, ma mai pronunziata. Il criterio dell'esclusione vissuta è noto, il piú delle volte, soltanto all'escluso che, non volendo o non potendo ribellarsi contro una discriminazione implicita, impara ad adattarsi alla situazione e alla recitazione che essa richiede.

La nostalgia della coppia.

La fonte della maggior parte delle sofferenze e dei problemi legati alla condizione omosessuale risiede nella divisione relativamente netta tra affettività e sessualità, divi-

sione che dipende dalla mancanza di quel cemento sociale e materiale che tende a far durare le relazioni eterosessuali. Spesso fondata quasi esclusivamente sullo scambio sessuale, una relazione di coppia resiste male al tempo (cfr. tab. 5). Essa supera raramente i due anni ed è spesso complicata, fin dall'inizio, da drammi, angosce, infedeltà. Ricalcata sulla norma eterosessuale, in mancanza di specifici modelli di vita sociale, la coppia rimane l'ideale sentimentale nonostante il susseguirsi di fallimenti pressoché inevitabili. Come conciliare le pulsioni sessuali stimolate da un mercato facilmente accessibile e quasi inesauribile con l'ideale sentimentale di una relazione stabile? È il problema piú diffuso che gli omosessuali che contattano sessuologi o psicologi sperano di risolvere [17].

Dalla contraddizione fra l'idea fissa della coppia sentimentale e l'intensità del mercato sessuale emerge talora un modo di vivere la propria condizione molto drammatizzato, quasi isterico. Le rotture anche dopo relazioni di breve durata (pochi mesi) sono spesso contrassegnate da scoppi di passione, da «sceneggiate» improvvise ed elaborate. Queste rappresentazioni mal dissimulano i drammi sotto la teatralità.

Soprattutto durante il periodo del *coming out*, compaiono numerosi problemi psicologici. Molti omosessuali soffrono di depressione, dichiarano di auspicare una cura oppure sono tentati dal suicidio. Nell'inchiesta tedesca, il 13 per cento dichiarava con sicurezza di voler essere curato, e il 22 per cento eventualmente, in presenza di un metodo ampiamente verificato di riorientamento sessuale (cfr. tab. 6); il 13 per cento dichiarava di aver tentato una o piú volte il suicidio. Questo tasso di tentati suicidi è il doppio di quello registrato per l'insieme della popolazione. Quasi tutti i tentativi di suicidio di omosessuali si situano tra i sedici e i diciotto anni; dopo i ventuno, diventano praticamente assenti. Paradossalmente, i tentativi di suicidio nell'insieme della popolazione si ripartiscono in modo piú uniforme tra i diciannove e i quarant'anni. Ciò

[17] R. REECE, *Coping with Couplehood*, in LEVINE, *Gay Men* cit., pp. 211 sg.

indicherebbe, negli omosessuali, una piú forte stabilità psicologica, una maggiore capacità di assumere le proprie contraddizioni, una volta superata la svolta del *coming out*. Per gli Stati Uniti, la ricerca di Bell e Weinberg indica le stesse tendenze: malgrado un piú elevato tasso di tentati suicidi nella popolazione omosessuale rispetto alla popolazione in generale, questo tasso scende nettamente negli omosessuali che assumono pienamente il loro orientamento sessuale [18].

La teatralizzazione delle sofferenze dovute a un ideale sentimentale difficilmente realizzabile è all'origine di uno humour specifico che fa ironicamente la caricatura del proprio ambiente. Come lo humour di ogni altra minoranza, quali lo humour ebraico o quello dei negri americani, è totalmente comprensibile soltanto ai membri del gruppo. Tale humour utilizza molte immagini delle commedie sentimentali hollywoodiane. D'altronde, le eroine dell'ambiente sono spesso le stars che simboleggiano la donna oggetto: un essere apprezzato e sollecitato per le sue qualità sessuali e che rivendica al tempo stesso di essere compreso come essere umano e fragile. Si capisce allora perché Marilyn Monroe rimane una delle stars piú care agli omosessuali. È diviene comprensibile anche l'ammirazione per tutte le rappresentazioni teatrali che attingono a piene mani all'intreccio sessuale e al «kitsch» sentimentale [19]. Quale omosessuale non sogna di far ridere il proprio uditorio per mezzo di capricci e di una esibizione di sé esageratamente presuntuosa?

D'altronde, nell'ambiente, questo gioco e questo humour sembrano perfettamente comprensibili a tutti. Le rotture comportano di rado ostilità o separazioni complete. Al limite, si potrebbe interpretare la teatralità di una rottura fra omosessuali come un rito di passaggio dall'amore verso l'amicizia, la quale – in fondo – indica la stabilizzazione di una relazione. Una tale stabilizzazione implica spesso un'esclusione della sfera sessuale a vantaggio

[18] DANNECKER e REICHE, *Der gewöhnliche Homosexuelle* cit., pp. 359-360; BELL e WEINBERG, *Homosexualities* cit., pp. 123 sg. e 195 sg.
[19] V. RUSSO, *Camp*, in LEVINE, *Gay Men* cit., pp. 208 sg.

della fiducia e della confidenza. Si tesse cosí una rete di relazioni d'amicizia che procura quella sicurezza affettiva che è quasi impossibile realizzare nella coppia. I gruppetti di amici, spesso costituiti da vecchi amanti che, nel passato, avevano avuto tutti relazioni sessuali gli uni con gli altri, formano una sorta di «famiglia omosessuale allargata». D'altra parte, una specie di tabú dell'incesto vieta, di solito, il contatto sessuale occasionale in questi gruppi legati da sentimenti fraterni: «fratello» o «fratellino» è spesso la denominazione riservata a quelli, tra i vecchi amanti, con i quali, oltre a un destino comune, si condividono la complicità e gli alti e i bassi della vita intima.

Dalla cultura al ghetto.

La clandestinità ha prodotto i tratti piú salienti della cultura omosessuale: il linguaggio e lo humour, strettamente legati l'uno all'altro. Il dizionario del gergo omosessuale negli Stati Uniti [20] dà centinaia di esempi di un lessico pieno di sfumature sull'amore, sull'adescamento, ma anche sulla timidezza, sull'angoscia e sul suo rovescio, il cinismo aggressivo. L'uso di nomi femminili, di aggettivi e di diminutivi «presuntuosi» esprime spesso sia il gioco di mascheramento sociale sia l'ironia che molti omosessuali coltivano nella loro rappresentazione di sé. L'immagine della «pazza svampita» – stereotipo della rappresentazione che gli eterosessuali si fanno dell'omosessualità e, al tempo stesso, realtà dello stile di certi omosessuali – riunisce in sé tutti gli elementi dei pregiudizi contro gli omosessuali e dello humour dell'ambiente. La «pazza svampita», quest'immagine diffusa in molte storielle e commedie leggere, è il caso limite dell'omosessuale che ha accettato qualsiasi cosa pur di corrispondere alla caricatura che coloro che l'opprimono si fanno di lui. Con questo comportamento, spera di attenuare l'aggressione che si aspetta dall'ambiente eterosessuale, facendo ridere e soddisfacendo tutte le attese espresse nella visione etero-

[20] B. RODGERS, *Gay Talk. The Queens Vernacular, A (sometimes outrageous) dictionary of gay slang*, Paragon Books, New York 1979.

sessuale dell'omosessualità. D'altra parte, una certa corrispondenza tra l'immagine che la maggioranza eterosessuale si fa dell'omosessualità e il comportamento reale degli omosessuali manifesta anche la necessità per questi ultimi di mantenere un'identità di gruppo in una situazione di oppressione sociale. In periodo di aperta repressione anti-omosessuale, e in assenza di una possibilità di concepire l'elaborazione di una visione omosessuale dell'omosessualità, la sottomissione alla caricatura, imposta dalla maggioranza alla minoranza, sembra essere uno dei soli mezzi atti a mantenere un'identità di gruppo. Ma in questa identità di gruppo, che riflette innanzi tutto l'umiliazione, si è formata la solidarietà come condizione dell'emancipazione futura.

Nel momento in cui l'oppressione si è attenuata, si capisce perché i militanti omosessuali hanno prima tentato di ridefinire l'identità omosessuale liberandola dall'immagine che fa dell'omosessuale, nel migliore dei casi, un uomo effeminato, e, nel peggiore, una donna mancata. In reazione contro questa caricatura, l'uomo «super-virile», il «macho» è diventato il tipo ideale dell'ambiente omosessuale: capelli corti, baffi o barba, corpo muscoloso. E mentre il tema dell'emancipazione degli eterosessuali è spesso legato all'indifferenziazione dei ruoli maschili e femminili, l'emancipazione omosessuale passa attualmente attraverso una fase di definizione molto rigida dell'identità sessuale. Le immagini mitiche presentate piú frequentemente nella stampa omosessuale e nelle riviste pornografiche specializzate sono il cowboy, il camionista e lo sportivo. Domina lo stile «macho» [21]. Ne risulta anche un certo disagio nei confronti della pederastia e della bisessualità, spesso vissuta come un tentativo di mascherare l'omosessualità. Questa evoluzione dell'ambiente omosessuale verso uno stile che mette l'accento sulla virilità è spesso accusata d'essere sessista, e porta a emarginare quegli omosessuali che non si sottomettono a questa nuo-

[21] L. HUMPHREYS, *Exodus and identity: the emerging gay culure*, in LEVINE, *Gay Men* cit., pp. 141 sg. Si veda anche: M. WALTER, *The nude Male. A new Perspective*, Penguin Books, Hammondsworth 1979, pp. 266-70.

va definizione dell'identità omosessuale. Pur riconoscendo questi fenomeni di esclusione, bisogna sottolineare che la ricerca di un'identità sessuale cosí delimitata interviene in un momento in cui, per la prima volta, si offre agli omosessuali l'occasione di costruirsi una loro specifica immagine sociale e di sottolineare piú la loro mascolinità che non i tratti femminili. Se, in un prossimo futuro, la società diventasse piú tollerante nei confronti dell'omosessualità, potremmo aspettarci un'attenuazione del bisogno di costruirsi un'immagine «macho».

Negli anni Sessanta, la liberalizzazione ha provocato innanzitutto un enorme sviluppo della commercializzazione del sesso. Accanto al moltiplicarsi dei bar, cinema, saune, assistiamo allo sviluppo della stampa omosessuale, della pornografia e di un'industria di *gadgets* e coadiuvanti sessuali che vanno dal giocattolo di cuoio, dagli anelli di membro e dalle creme fino ai *poppers* (vasodilatatori utilizzati come afrodisiaci). Come constatano i militanti della prima ora del *Gay Lib*: «Abbiamo forse fatto la rivoluzione per aver il diritto di aprire settecento bar *gay* in piú?»[22].

Anche l'industria del turismo ha rapidamente messo le mani sull'ambiente omosessuale. La tendenza alla promiscuità fa sí che il mercato sessuale locale, nelle piccole e medie città, spesso si esaurisca in fretta; si sviluppa cosí una logica del viaggio e dei week-ends. La geografia omosessuale si ramifica nei grandi centri urbani. Alcune città hanno la fama ben consolidata di essere particolarmente *gay*. In Europa: Amsterdam, Berlino, Parigi, Amburgo, Monaco di Baviera. Negli Stati Uniti: New York, San Francisco. Per le vacanze, certe spiagge sono note per la loro clientela specializzata: l'isola di Sylt, nel mare del Nord, Mykonos in Grecia, Le Touquet e l'Espiguette in Francia, Key-West e Cap Code negli Stati Uniti, ecc. A questi luoghi di vacanza s'aggiungono degli «avvenimenti unici» come, ad esempio, il Carnevale di Rio. Questa commercializzazione, che va di pari passo con la liberalizzazione, tende a rafforzare le divisioni sociali che attraversa-

[22] R. VON PRAUNHEIM, *Armee der Liebenden oder Aufstand der Perversen*, Trikont, München 1979, p. 27.

no l'ambiente, e che – un tempo – erano relativamente invisibili a causa del fortissimo sentimento di sopportare lo stesso destino. Ancor oggi, la maggior parte degli omosessuali vive questa commercializzazione come sostanzialmente liberatrice in quanto sembra indurre una maggiore tolleranza nei loro confronti.

L'affermazione nell'ambiente omosessuale di un'immagine virile in opposizione all'immagine effeminata, imposta dalla visione eterosessuale, è alla base della formazione di una comunità omosessuale che reclama diritti e si organizza per conseguirli. In questa strategia, il *coming out* del maggior numero possibile di persone, la proclamazione pubblica dell'omosessualità, è visto come indispensabile. Il diffondersi dei luoghi d'incontro, l'organizzazione di attività collettive e di sostegno materiale e psicologico (servizi telefonici SOS, stazioni radiofoniche e televisive, ambulatori per la cura discreta delle malattie veneree, reti di terapeuti simpatizzanti, consulenze giuridiche per la difesa in caso di licenziamento o di rottura del contratto di locazione, ecc.) hanno come funzione primaria il sostegno di tutti gli omosessuali nella loro vita quotidiana e l'incoraggiamento a compiere il passo del *coming out*.

La pubblica affermazione dell'identità omosessuale e dell'esistenza di una comunità omosessuale appena uscita dall'ombra giunge fino all'organizzazione economica, politica e spaziale. Ciò ha portato, nei grandi centri urbani americani, alla formazione di «ghetti», cioè, secondo la definizione classica del termine, di quartieri urbani abitati da gruppi segregati dal resto della società, che conducono una vita economica relativamente autonoma e che sviluppano una loro particolare cultura[23]. Questa «ghettizzazione» è particolarmente marcata nel West Village a Manhattan, nel Castro District a San Francisco, nel South End a Boston, intorno al Dupont Cercle a Washington, e in certi quartieri di Chicago e di Los Angeles. In questi quartieri, gli omosessuali rappresentano la maggioranza della popolazione, controllano buona parte del commercio, in particolare i bar, il mercato immobiliare e una parte del

[23] M. P. LEVINE, *Gay Ghetto*, in ID., *Gay Men* cit., pp. 182 sg.

mercato del lavoro. Inoltre, a volte sono riusciti a organizzarsi in forza elettorale consistente. Tale tendenza alla «ghettizzazione» può essere osservata in Europa, ma in modo certamente molto meno marcato.

L'organizzazione dell'ambiente omosessuale in gruppo combattivo non può non porre problemi di rapporti con la società circostante. La costituzione piú o meno ufficiale di sistemi di mutuo soccorso nel mercato del lavoro e dell'immobiliare porrà quei problemi di concorrenza che deve affrontare qualsiasi gruppo sociale costituitosi in minoranza che combatte per la propria promozione sociale.

Tali problemi sono già visibili nel caso dei ghetti americani dove gli omosessuali che vogliono insediarsi in quartieri specifici entrano spesso in conflitto con minoranze etniche economicamente piú deboli [24]. L'ideologia del fronte comune di tutti gli oppressi, che cerca di dimostrare l'interesse all'unione per tutti i gruppi minoritari in una società, rischia di dissolversi sotto l'effetto di una realtà concorrenziale.

Bisogna aggiungere che la solidarietà nata nella clandestinità potrà essere piú difficilmente mantenuta in un gruppo socialmente piú accettato. In un primo tempo, la commercializzazione intorno alla omosessualità ha contribuito ad aumentare la sua presenza visibile nella società e, indirettamente, la coesione di gruppo. Ma, alla lunga, essa contribuirà a far apparire le divisioni sociali che attraversano l'ambiente, per esempio, differenziando i circuiti di incontro e di divertimento a seconda dello status sociale e del livello economico. Il sentimento di un destino comune che riunisce gli omosessuali, aldilà delle barriere che separano le classi sociali, tenderà a scomparire.

Identità sessuale e classificazione sociale.

Molte opere recenti sull'omosessualità, e soprattutto quelle d'impostazione sociografica, descrivono il *coming*

[24] Si veda l'articolo di M. SINGER, *Gay-Black ties fray in post-Milk era*, in «In these Times», 13-19 giugno, 1979, p. 7.

out, il duplice processo d'integrazione nella comunità omosessuale e di affermazione dell'omosessualità verso l'esterno, non solo come l'apprendimento e l'accettazione dell'omosessualità, ma come la ricerca di uno stile di vita. Presentando questo processo come una soluzione alla sofferenza degli omosessuali in un contesto sociale che rimane loro ostile, questa letteratura contribuisce alla realizzazione di ciò che descrive: la costituzione di una comunità e di una cultura omosessuali che s'inseriscano in una piú generale liberalizzazione dei costumi. Il consiglio implicito che questa letteratura offre, e che non riguarda soltanto gli omosessuali, è il seguente: create degli spazi e degli stili di vita in funzione dei vostri desideri sessuali!

La letteratura sull'omosessualità segue e, al tempo stesso, contribuisce a formulare le definizioni sociali dell'identità omosessuale. Alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX, si trattava di giustificare o di combattere scientificamente le stigmate assegnate a un gruppo sociale designato come «omosessuale», elaborando una geografia sessuale i cui territori erano definiti in funzione del loro rapporto con la natura. Gli scritti piú recenti s'iscrivono nei tentativi di trasformare le stigmate in un criterio di appartenenza a un gruppo sociale in via di emancipazione. Incoraggiare il *coming out*, concepito come l'accettazione individuale dell'identità omosessuale, ma anche dell'appartenenza a un movimento sociale che renda possibile al piú grande numero di persone questa identificazione in modo positivo, contribuisce a far intervenire il criterio dell'orientamento sessuale nella percezione e nella definizione di ogni rapporto sociale[21].

È evidente che i discorsi della sessuologia non sono estranei agli obbiettivi che si prefiggono i discorsi militanti, i quali tendono a ridurre tutta l'interpretazione della realtà sociale al criterio d'identità sessuale, come attesta la scoperta di una sensibilità letteraria, di un'arte, e persino di una storia specificatamente omosessuali. In una certa misura, il discorso «scientifico» sull'omosessualità rimane

[21] P. BORDIEU, *L'identité et la représentation*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 35, 1980, p. 69.

subordinato a funzioni pratiche e orientato verso la produzione di effetti sociali. Non si può tuttavia restringere il ruolo performativo del discorso scientifico sull'omosessualità a quello di un compagno di strada del movimento di emancipazione degli omosessuali. Poiché appartiene all'universo dei discorsi legittimi sulla sessualità, esso non interviene soltanto nella definizione sociale dell'omosessualità, ma accresce l'importanza del fattore «sessualità» per la classificazione multidimensionale di ogni persona.

Nelle descrizioni socio-sessuologiche, l'ambiente omosessuale sembra prefigurare una vita sociale in cui la sessualità tende a diventare progressivamente autonoma rispetto a tutti i vincoli tradizionali e inserita nel grafo complesso di tutte le interazioni sociali. Secondo questa interpretazione, l'ambiente omosessuale sarebbe un modello che mostra come sia possibile, al tempo stesso, seguire desideri sessuali molto diversificati e superare la solitudine, come sia possibile soddisfare separatamente i propri bisogni sessuali e affettivi. L'aumento della popolazione adulta che sceglie di vivere da sola indica che una parte rilevante della popolazione vuole sperimentare stili di vita, combinando relazioni sessuali transitorie e una vita sociale e affettiva fondata su una molteplicità di relazioni non necessariamente destinate a durare.

L'ultimo libro di Masters e Johnson, che raffronta i comportamenti omo e eterosessuali, rafforzerà questa visione[26]. Gran parte del loro discorso riguarda soprattutto gli eterosessuali. Essi rivolgono loro il rimprovero di non dedicare un tempo sufficiente ai giochi preparatori, di disconoscere le fonti di piacere del partner, di essere incapaci di comunicare sui loro specifici bisogni sessuali. Secondo questo libro, tutti questi problemi sono meno presenti in una relazione omosessuale. L'omosessualità eretta a modello? Gli omosessuali stanno forse per vivere in una società che non solo li tollera, ma che riconoscerebbe loro delle qualità degne di essere imitate?

S'incontrano gli stessi fenomeni in altri campi in cui

[26] W. H. MASTERS e V. E. JOHNSON, *Homosexuality in Perspective*, Little Brown and Co., Boston 1979.

l'immagine dell'omosessualità ha un ruolo determinante nel processo di cambiamento di stili di vita. Il fenomeno «disco» simboleggia l'effetto di moda che l'ambiente omosessuale esercita attualmente su certi settori della società. Ogni discoteca che si rispetti tenta di attirare anche una clientela omosessuale, e di creare un clima ambiguo in cui tutti i gusti si mescolino. Molti, se non addirittura la maggioranza, dei grandi successi «disco» provenienti dagli Stati Uniti contengono allusioni all'omosessualità. Uno dei gruppi di maggior successo, i Village People, si rivolge con le sue canzoni esclusivamente agli omosessuali: *Macho Man*, *In the Navy*, *YMCA* sono piene di fantasmi omo-erotici e d'immagini che descrivono i luoghi d'iniziazione all'omosessualità.

Questa apparente promozione dell'omosessualità non ha come scopo, né esclusivo né principale, il miglioramento della condizione omosessuale. Trattando allo stesso livello tutte le manifestazioni sessuali e guardando soltanto alla loro efficacia propriamente sessuale, il discorso sessuologico alla Masters e Johnson tende a riunificare i territori di una geografia sessuale che erano stati separati dal discorso sulle prevenzioni. In questo modo, tale discorso tende a cancellare le stigmate che le classificazioni precedenti avevano imposto a certe pratiche sessuali. In una prima fase, che è quella che noi attualmente viviamo, questo cambiamento nella rappresentazione scientifica della sessualità, piú che abolire i limiti fra diverse espressioni della sessualità, ha favorito la differenziazione delle rappresentazioni in termini di identità sessuali. Tali rappresentazioni sono in origine altrettanti «gruppi» e «movimenti» che rivendicano uno spazio sociale specifico e che consenta, a costo di essere segregati, il libero manifestarsi della loro sessualità. Questa logica di differenziazione e di segregazione tende a indebolire l'opposizione «forte» fra eterosessuali e omosessuali. Essa potrebbe produrre un gioco di alleanze molteplici e mutevoli nella lotta sulla classificazione delle pratiche sessuali accettabili e inaccettabili.

MICHAEL POLLAK
Centre national de la recherche scientifique, Paris

Le tabelle comparative qui presentate, tratte dall'inchiesta americana di A. P. Bell e M. S. Weinberg (*Homosexualities* cit., pp. 269-475) e dall'inchiesta tedesca di M. Dannecker e R. Reiche (*Der gewöhnliche Homosexuelle* cit.) servono piú a illustrare il testo che a mettere in evidenza le differenze della vita omosessuale nei due contesti nazionali. Numerose sono le fonti di errori statistici in un terreno d'indagine cosí nuovo, mutevole e di difficile accesso come quello dell'omosessualità. Entrambe le inchieste utilizzano la tecnica detta «palla di neve» (*snow ball*): per distribuire i questionari, si chiede a un numero ristretto di conoscenti omosessuali di darli ai loro amici pregandoli di fare la stessa cosa, e cosí di seguito. Le tecniche di campionatura nelle due inchieste erano tuttavia radicalmente diverse. Negli Stati Uniti, la scelta di un'area geografica ben delimitata, San Francisco e dintorni, è stata esplicitamente giustificata dal carattere di avanguardia di questa città dal punto di vista della tolleranza verso l'omosessualità: «La permissività sessuale a San Francisco prefigura quanto potrebbe avvenire tra non molto tempo in altre parti del paese. Ciò costituisce un motivo importante nella scelta di San Francisco per la nostra inchiesta» (p. 28). Per rappresentare tutti gli stili di vita omosessuali, Bell e Weinberg hanno avvicinato omosessuali in tutti i luoghi d'incontro, quali bar, saune, ristoranti, caffè, ecc. Dannecker e Reiche hanno invece tentato di rendere il loro campione rappresentativo rispetto alle dimensioni delle città, all'origine sociale e all'età degli interpellati.

Tabella 1.
Età al momento del primo atto sessuale (%).

	Usa		Rft
	bianchi	negri	
fino a 19	31	43	–
fino a 20	–	–	80
20 - 23	33	40	–
21 - 25	–	–	14
24 e oltre	36	17	–
26 e oltre	–	–	6
	100	100	100
	N = 574	N = 111	N = 789

Tabella 2.
Numero dei partner sessuali negli ultimi dodici mesi (%).

	Usa		Rft
	bianchi	negri	
0	3	–	–
1	–	–	6
1 - 2	8	10	–
2 - 5	–	–	19
3 - 5	10	12	–
6 - 10	12	14	16
11 - 19	12	5	22
20 - 50	27	28	20
51 e oltre	28	32	17
	100	100	100

Tabella 3.
Numero totale di partner sessuali (%).

	Usa		Rft
	bianchi	negri	
1 - 99	25	41	56
100 - 499	32	26	29
500 e oltre	43	33	15
	100	100	100

Tabella 4.
Frequenza dell'attività sessuale per anno e per persona a seconda dell'età (soltanto Rft).

	Attività etero-sessuale	Attività omo-sessuale	Masturbazione	Frequenza sessuale totale per anno e per persona	N
18 - 20	6	99	153	258	32
21 - 25	3	104	145	252	153
26 - 30	1	116	144	261	250
31 - 35	3	113	117	233	141
36 - 40	0	108	132	240	76
41 - 50	2	78	108	188	59
51 e oltre	3	43	70	130	57

Tabella 5.
Durata di una relazione stabile al momento dell'intervista (%).

	Usa		Rft
	bianchi	negri	
Nessuna relazione stabile	57	53	42
Relazione stabile	43	47	58
fino a 3 mesi	11	6	–
fino a 6 mesi	–	–	27
fino a 1 anno	18	45	8
1 - 2 anni	–	–	16
1 - 3 anni	28	35	–
2 - 5 anni	–	–	26
3 - 5 anni	12	6	–
5 anni e oltre	31	8	23
	100	100	100
	N = 249	N = 49	N = 459

Tabella 6.
Desiderio di sottoporsi a una cura contro l'omosessualità, qualora desse risultati sicuri (%).

	Usa				Rft
	bianchi		negri		
	ora [a]	alla nascita [a]	ora [a]	alla nascita [a]	
sí	14	28	13	23	13
forse [b]					22
no	86	72	87	77	65
	100	100	100	100	100

[a] Domanda posta soltanto negli Stati Uniti.
[b] Risposta non prevista dal questionario americano.

Come ha mostrato qui Michael Pollak, l'indebolimento del divieto dell'omosessualità è senza dubbio uno dei tratti piú caratteristici dell'attuale situazione morale delle nostre società occidentali. Gli omosessuali formano oggi un gruppo coerente, certo ancora marginale, ma che ha preso coscienza di una sorta di identità; esso rivendica dei diritti contro una società dominante che non l'accetta ancora (e addirittura, in Francia, reagisce duramente con una legislazione che raddoppia le pene per i delitti sessuali quando sono compiuti da individui dello stesso sesso), ma che non è piú cosí sicura, e vede anzi le proprie certezze rimesse in discussione. Si è aperta la porta a tolleranze, persino a complicità, impensabili ancora trent'anni fa. Recentemente, i giornali hanno reso conto di un rito paramatrimoniale in cui un pastore protestante (sconfessato dalla propria Chiesa) ha unito due lesbiche, non per la vita – certo! – ma il piú a lungo possibile. Il papa è dovuto intervenire per ricordare la condanna dell'omosessualità da parte di san Paolo, il che non si sarebbe rivelato necessario se, in seno alla Chiesa, non si fossero manifestate delle tendenze accomodanti. È noto che a San Francisco i *gay* costituiscono un gruppo di pressione di cui è bene tener conto. Insomma, gli omosessuali tendono ad essere riconosciuti dalla società, e non mancano moralisti conservatori che s'indignano per la loro audacia e per la debolezza delle resistenze. Un dubbio permane: questa situazione potrebbe non durare, e addirittura ribaltarsi, come osserva Gabriel Matzneff in un articolo di «Le Monde» (5 gennaio 1980), intitolato *Il Paradiso clandestino* – già Paradiso, ma ancora clandestino. «Stiamo per assistere al ritorno dell'ordine morale e al suo trionfo (State tranquil-

li, non è per domani!) Cosí, piú che mai avremo bisogno di mascherarci. L'avvenire è della clandestinità».

Le preoccupazioni rimangono. È vero che si assiste a una specie di ristabilimento dell'ordine, che ha d'altronde come obbiettivo principale piú la sicurezza che la moralità, almeno per il momento[1]. Una prima tappa? La normalizzazione della sessualità e dell'omosessualità si è spinta tuttavia troppo lontano per cedere alle pressioni di polizia e giustizia. Bisogna ammettere che il posto acquisito – o conquistato – dall'omosessualità non dipende soltanto dalla tolleranza, dal lassismo – «Tutto è permesso, nulla ha importanza...» Esiste qualcosa di piú profondo, di piú sottile, e certamente di piú strutturale e definitivo, almeno per un lungo periodo: ormai tutta la società tende piú o meno, con alcune resistenze, ad adattarsi al modello dell'omosessualità. È una delle tesi del discorso di Michael Pollack che piú mi ha colpito: i modelli della società globale s'avvicinano alle rappresentazioni che di sé si danno gli omosessuali, avvicinamento dovuto a una deformazione delle immagini e dei ruoli.

Riprendo la tesi. Il modello dominante dell'omosessuale, dal momento in cui quest'ultimo comincia a prendere coscienza della propria specificità e a riconoscerla, il piú delle volte, ancora come una malattia o una perversione – cioè dal secolo XVIII e dall'inizio del XIX fino all'inizio del XX – è un tipo effeminato: il travestito, dalla voce molto acuta. Vi si può scorgere un adattamento dell'omosessuale al modello dominante: gli uomini che egli ama hanno l'aria di donne e ciò è, in un certo senso, rassicurante per la società. Essi possono anche amare i bambini o i giovinetti (la pederastia): una relazione antichissima, che potremmo definire classica, dal momento che proviene dall'antichità greco-romana e perdura nel mondo musulmano, nonostante l'ayatollah Khomeiny e i suoi boia. Essa corrisponde a una pratica tradizionale di educazione o d'iniziazione che può d'altronde assumere forme degradate e furtive: alcune amicizie particolari sfiora-

[1] Queste righe sono state scritte nel clima di ordine morale e di ossessione della sicurezza degli anni 1979-80.

no l'omosessualità senza riconoscerlo o esserne coscienti.

Ora, secondo Michael Pollak, la vulgata omosessuale odierna scarta e rifiuta i due modelli precedenti, il tipo effeminato e quello pedofilo, e li sostituisce con un'immagine maschilista, sportiva, supervirile, anche se conserva alcuni tratti dell'adolescenza, come la vita sottile, in opposizione al duro, grande e grosso, della pittura messico-americana degli anni venti-trenta o dell'arte sovietica: il tipo fisico del motociclista nella sua tuta aderente di cuoio, con l'orecchino: tipo ormai comune a tutta una classe d'età – senza distinzione di sessualità, d'altronde –, tipo d'adolescente al quale anche la donna tende ad avvicinarsi. L'esperienza ci mostra che non sempre sappiamo con chi abbiamo a che fare: con lui o con lei?

L'annullamento della differenza apparente tra i sessi, negli adolescenti, non è forse uno dei tratti originali piú importanti della nostra società, una *società unisex*? I ruoli sono intercambiabili, quelli del padre e della madre, e anche quelli dei partners sessuali. Fatto strano, il modello unico è *virile*. La silhouette della giovane si è avvicinata a quella del giovanotto. Ha perso la sinuosità delle forme amata dagli artisti dal secolo XVI al XIX e che è ancora ricercata nelle società musulmane, forse perché evoca la maternità. Nessuno, oggi, si divertirebbe a scherzare sulla magrezza di una giovane con il tono di quel poeta del secolo scorso:

> Qu'importe la maigreur, O mon objet aimé!
> On est plus près du cœur quand la poitrine est plate.

Se si risale un po' piú addietro nel tempo, si troverebbero forse gli indizi, ma solo passeggeri, di un'altra società dalla lieve tendenza unisex, nell'Italia del Quattrocento, ma, in quel caso, il modello sarebbe meno virile di oggi e tenderebbe verso l'androgino.

L'adozione da parte di tutti i giovani di un modello fisico di origine senz'altro omosessuale spiega forse la sua curiosità, spesso simpatica, nei confronti dell'omosessualità, di cui assume alcuni tratti, di cui ricerca la presenza, nei luoghi d'incontro, di riunione, di piacere. L'omo è diventato uno dei personaggi della nuova commedia.

Se la mia analisi è esatta, la moda unisex sarebbe perciò un indicatore estremamente sicuro di un cambiamento generale di società: la tolleranza nei confronti dell'omosessualità proverebbe da un mutamento di rappresentazione dei sessi, non soltanto delle loro funzioni, dei loro ruoli nelle professioni, nella famiglia, ma anche delle loro immagini simboliche.

Cerchiamo di cogliere ciò che sta avvenendo sotto i nostri occhi: possiamo tuttavia farci un'idea degli atteggiamenti piú antichi, se non attraverso i divieti letterali della Chiesa? Qui, siamo di fronte a un vasto campo inesplorato. Ci limiteremo ad alcune impressioni che potrebbero diventare delle piste di ricerche future.

In questi ultimi anni, alcuni libri hanno suggerito che l'omosessualità sarebbe un'invenzione del secolo XIX. Nella discussione che ha seguito la sua comunicazione, Michael Pollak ha espresso delle riserve. Il problema appare tuttavia interessante. Intendiamoci: ciò non significa che prima non vi fossero omosessuali – ipotesi ridicola. Però si conoscevano soltanto dei comportamenti omosessuali, legati a certe età della vita o a certe circostanze, che non escludevano negli stessi individui pratiche eterosessuali concorrenti. Come fa notare Paul Veyne, ciò che sappiamo dell'antichità attesta non un'omosessualità opposta a un'eterosessualità, bensí una bisessualità le cui manifestazioni *appaiono* dovute al caso degli incontri piú che a determinismi biologici.

Indubbiamente, la comparsa di una rigorosa morale sessuale, fondata su una concezione filosofica del mondo, sviluppata e mantenuta dal cristianesimo fino ai giorni nostri, ha favorito una definizione in senso stretto della «sodomia»: ma questo termine, dettato dal comportamento degli uomini di Sodoma nella Bibbia, designava sia un accoppiamento considerato contro natura (*more canum*) sia il *masculorum concubitus*, anch'esso contro natura. L'omosessualità era perciò ben distinta dall'eterosessualità, sola pratica normale e ammessa, ma era al tempo stesso rifiutata e mescolata nel vasto arsenale delle perversità; l'*ars erotica* occidentale è un catalogo di perversità tutte

peccaminose. Si creava cosí una categoria di perversi, o, come si diceva allora, di *lussuriosi*, dalla quale l'omosessualità poteva difficilmente distinguersi. La situazione era certamente piú complessa di quanto lasci intendere questo rozzo riassunto. Ritorneremo tra poco a un esempio di questa sottile complessità che tende all'ambiguità in Dante. L'omosessuale medievale e dell'Ancien Régime era, ammettiamolo, un perverso.

Alla fine del secolo XVIII, all'inizio del XIX, diventa un mostro, un anormale. Evoluzione che pone anche il problema dei rapporti tra il mostro medievale o del Rinascimento e l'anormale biologico dell'età illuministica e degli inizi della scienza moderna (cfr. J. Ceard). Il mostro, il nano, ma anche la vecchia che si confonde con la strega, sono altrettante ingiurie alla creazione, considerate alla stregua di creature diaboliche.

L'omosessuale del primo Ottocento ha ereditato questa specie di maledizione. Era al tempo stesso un anormale e un perverso. La Chiesa era pronta a riconoscere l'anomalia fisica che faceva dell'omosessuale un uomo-donna, un uomo anormale e sempre effeminato – infatti, non bisogna dimenticare che questa prima tappa della formazione di un'omosessualità autonoma avviene sotto il segno dell'effeminatezza. La vittima di tale anomalia non era certo responsabile, ma non per questo era meno sospetta, esposta per la propria natura, piú di un altro, al peccato, piú capace di sedurre il prossimo e trascinarlo sulla sua stessa strada; di conseguenza, doveva essere rinchiusa come una donna e sorvegliata come un bambino e additata alla diffidenza della società. Questo anormale era, proprio a causa della sua anormalità, sospettato di divenire un perverso, un delinquente.

La medicina ha adottato, sin dalla fine del secolo XVIII, la concezione clericale dell'omosessualità, che diventò una malattia, o, nel migliore dei casi, un'infermità suscettibile di diagnosi attraverso un esame clinico. Alcuni libri pubblicati recentemente, come quello di J.-P. Aron e di Roger Kempf, hanno dato la parola a quegli strani medici e garantito loro una nuova popolarità. All'interno del vecchio mondo marginale delle prostitute, delle donne di facili

costumi, dei dissoluti, emergeva una *specie*, coerente, omogenea, con propri caratteri fisici originali. I medici avevano imparato a scovare l'omosessuale che, tuttavia, si nascondeva. L'esame dell'ano o del pene bastava a smascherarli. Essi presentavano anomalie specifiche, come gli ebrei circoncisi. Costituivano una sorta d'etnia, anche se i loro caratteri peculiari erano piú acquisiti dall'uso che determinati dalla nascita. La diagnosi medica s'inseriva tra due evidenze: la prima, fisica, quella delle stigmate del vizio, d'altronde riscontrabili un po' ovunque, tra i dissoluti e gli alcolizzati; la seconda, morale, quella di una tendenza quasi congenita che spingeva al vizio e che rischiava di contaminare gli elementi sani. Di fronte a questa denuncia che li costituiva in specie, gli omosessuali si difendevano, da una parte, nascondendosi, dall'altra, confessandosi: confessioni patetiche e pietose, o talvolta ciniche – a seconda di come le valutiamo oggi –, ma sempre strazianti confessioni di una differenza al tempo stesso insuperabile e vergognosa o provocante. Tali confessioni non erano destinate né alla pubblicazione né ad essere diffuse in pubblico. Una di queste fu inviata a Zola che non seppe cosa farsene e la trasmise a qualcuno per sbarazzarsene. Tali confessioni piene di vergogna non manifestavano alcuna tendenza alla rivendicazione. Quando l'omosessuale usciva dalla clandestinità, ritornava nel mondo marginale dei perversi in cui aveva vegetato fino a quando la medicina lo prelevò, nel secolo XVIII, per porlo nel suo museo degli orrori e dei contagi.

L'anomalia qui denunciata era quella del sesso e della sua ambiguità – l'uomo effeminato, o la donna che possiede organi maschili, oppure l'androgino.

In una seconda fase, gli omosessuali abbandonano sia la clandestinità sia la perversità per rivendicare il diritto di essere apertamente quel che sono, per affermare la loro normalità. Come si è visto, questa evoluzione è accompagnata da un cambiamento di modello: il modello virile sostituisce il tipo effeminato o puerile.

Non si tratta però di un ritorno alla bisessualità antica, mantenuta a lungo tra gli adolescenti dalle pratiche delle

classi d'età, da iniziazioni e angherie in collegio. Anzi, questo secondo tipo d'omosessualità esclude le relazioni eterosessuali, sia per impotenza, sia per una preferenza deliberata. Non sono piú né i medici né i preti a fare ormai dell'omosessualità una categoria a parte, una specie, sono gli stessi omosessuali a rivendicare la loro differenza, e ad opporsi cosí al resto della società pur esigendo il loro «posto al sole».

Ammettiamo pure che Freud abbia rifiutato questa pretesa: «La psicanalisi rifiuta assolutamente di ammettere che gli omosessuali costituiscano un gruppo dotato di caratteri particolari separabile da quelli degli altri individui». Ciò non toglie che la volgarizzazione della psicanalisi ha indotto non solo alla liberalizzazione dell'omosessualità, ma anche alla sua classificazione in specie, sulle orme dei medici dal secolo XIX.

Sono stato tentato di sostenere che la gioventú o l'adolescenza non sono veramente esistite prima del secolo XVIII – un'adolescenza la cui storia sarebbe stata pressappoco eguale (anche se con un divario cronologico) a quella dell'omosessualità: prima Cherubino, l'effeminato, poi Siegfried, il virile.

N. Z. Davis mi ha giustamente opposto il caso delle classi d'età delle abbazie dei giovani, della «sottocultura» degli apprendisti londinesi..., che attestano un'attività specifica dell'adolescenza, una solidarietà tra adolescenti. Ed è verissimo.

La gioventú aveva al contempo uno statuto e delle funzioni particolari, sia nell'organizzazione della comunità e del tempo libero, sia nelle ore di lavoro e di bottega, nei confronti di padroni e padrone. In altri termini, esisteva una precisa differenza di *statuto* tra gli adolescenti non sposati e gli adulti. *Ma questa differenza, se è vero che distingueva gli uni dagli altri, non li separava in due mondi non comunicanti.* L'adolescenza non costituiva una particolare categoria, anche se *gli* adolescenti si vedevano attribuire funzioni particolari. Per questo non esisteva veramente un prototipo di adolescente. Quest'analisi generale ha alcune eccezioni. Ad esempio, nel Quattrocento italiano e nella letteratura elisabettiana, l'adolescenza

sembra effettivamente spinta verso un tipo di giovane elegante e snello, non privo d'ambiguità e che suggerisce un tocco di omosessualità. A partire dal secolo XVI e nel XVII, invece, predominano le figure dell'adulto virile e possente o della donna feconda. Il modello dell'epoca moderna (secolo XVII) è l'*uomo giovane*, e non il giovane: è l'uomo giovane a dominare con sua moglie, dall'alto della piramide delle età. L'effeminatezza, la puerilità, e persino la «giovanilità» gracile del Quattrocento sono estranee all'immaginario di quell'epoca.

Alla fine del secolo XVIII e soprattutto del secolo XIX, l'adolescenza prenderà invece consistenza, mentre, per contro, perderà poco a poco il suo statuto nella società globale, non ne sarà piú un elemento organico e ne diverrà soltanto l'anticamera. Questo fenomeno di compartimentazione si è limitato, all'inizio del secolo XIX (l'epoca romantica), ai giovani borghesi delle scuole (gli alunni). Per un insieme di ragioni, si è esteso e generalizzato dopo la seconda guerra mondiale, e l'adolescenza ci appare ormai come una enorme e massiccia classe d'età, poco strutturata, nella quale si entra prestissimo, dalla quale si esce tardi e difficilmente, ben oltre il matrimonio. Essa è diventata una specie di mito.

Quell'adolescenza è stata innanzitutto virile, dal momento che le ragazze continuavano, piú a lungo dei ragazzi, a condividere la vita delle donne adulte ed a partecipare alle loro attività. In seguito, ovvero oggi che è diventata mista, e al tempo stesso unisex, ragazze e ragazzi hanno adottato un modello comune, tendenzialmente virile.

È interessante paragonare la storia dei due miti, quello della gioventú o dell'adolescenza e quello dell'omosessualità. Il parallelismo è suggestivo.

La storia dell'omosessualità solleva un altro problema, che la rende un caso della storia della sessualità in generale.

Fino al secolo XVIII, e per molto tempo ancora in vasti strati popolari della società urbana e rurale, la sessualità sembrava localizzata e concentrata nel campo della pro-

creazione, nelle attività degli organi genitali. La poesia, la grande arte, gettavano dei ponti verso l'amore, il desiderio; sessualità e sentimento raramente vi mescolavano i loro percorsi, normalmente separati. La canzone, l'incisione, la letteratura salace, invece, si spingevano di rado aldilà del nucleo genitale.

C'era, da una parte, una sessualità soltanto genitale, dall'altra, la non-sessualità, al riparo da ogni contaminazione. Oggi, illuminati sia da Dostoevskij che da Freud, e, ancor piú, dall'apertura della nostra sensibilità, sappiamo che non è vero, che la gente dell'Ancien Régime e del Medioevo si sbagliava. Sappiamo che il non-sessuale è impregnato di sessuale, mà di una sessualità diffusa e soprattutto non cosciente: per esempio, quella dei mistici, del barocco, del Bernini. Ciò non toglie che i contemporanei non se ne accorgevano, e la loro ignoranza dettava il loro comportamento, consentiva loro di costeggiare abissi senza essere colti da vertigini.

A partire dal secolo XVIII, la barriera tra i due mondi divenne porosa: il sessuale s'infiltrò nel non-sessuale. La recente volgarizzazione della psicanalisi (effetto piú che causa) ha travolto le ultime frontiere. Pretendiamo ormai di chiamare con il loro nome i desideri, le pulsioni sotterranee di un tempo che apparivano, a quell'epoca, trasparenti, anonime. Forziamo addirittura la dose e, ricercatori temerari, scopriamo sessualità ovunque: sotto i nostri sguardi, ogni benché minima forma cilindrica sembra fallica. La sessualità non ha piú un suo campo specifico, al di là dell'aspetto genitale, essa ha invaso il corpo dell'uomo (del bambino) e lo spazio sociale al tempo stesso. Abbiamo l'abitudine di spiegare la pansessualità della nostra epoca con la sconfitta delle morali religiose, con la ricerca di una felicità che vince gli interdetti. Si tratta anche di un fenomeno di coscienza, uno dei tratti piú rilevanti della modernità. Possiamo scoprire *simul et semel* la bellezza di una chiesa gotica, di un palazzo barocco, di una maschera africana, mentre, un tempo, la bellezza attribuita a un oggetto avrebbe escluso gli altri. Allo stesso modo in cui la bellezza tocca arti contraddittorie, la sessualità – nella quale, d'altronde, certi vedrebbero una forma di Bellez-

za – penetra in tutti i settori della vita, degli individui come delle società, proprio laddove prima non se ne vedeva traccia alcuna. Oggi, la sua immagine, un tempo oscura o virtuale, emerge dalla non-coscienza come una lastra fotografica nel rivelatore.

Tale tendenza è antica, e risale per lo meno al secolo XVIII del marquis de Sade. Però, negli ultimi due decenni, si è sviluppata rapidamente fino al parossismo.

La conoscenza e il riconoscimento dell'omosessualità sono stati uno degli aspetti piú salienti di questa pansessualità. Mi chiedo se non esista un rapporto tra l'estendersi di una omosessualità normalizzata e l'indebolimento del ruolo dell'amicizia nella nostra società contemporanea. Ruolo che un tempo era grandissimo. Lo attesta la lettura dei testamenti. Fatto strano, il termine aveva tuttavia un senso piú vasto di quello attuale e serviva sia a designare l'amore, per lo meno l'amore dei fidanzati e degli sposi. Mi sembra che una storia dell'amicizia mostrerebbe il suo declino nel corso dei secoli XIX e XX tra gli adulti – a vantaggio dei parenti piú stretti – e il suo perdurare tra gli adolescenti. Essa diventa un tratto caratteristico dell'adolescenza, che tende, in seguito, ad annullarsi.

Negli ultimi decenni, l'amicizia è stata persino investita di una sessualità cosciente che la rende ingenuamente o ambigua o vergognosa. La società la disapprova fra uomini di età molto distanti: oggi, il vecchio e il bambino di Hemingway, al ritorno da una gita in mare, susciterebbero i sospetti della buon costume e delle madri di famiglia.

Progresso dell'omosessualità e dei suoi miti, regresso dell'amicizia, estensione dell'adolescenza che s'insedia in modo massiccio nel cuore stesso della società globale: altrettanti caratteri essenziali del nostro tempo, legati da non so quale correlazione.

Trent'anni fa (diciamo: una generazione fa), una riflessione sull'omosessualità avrebbe posto l'accento sull'amicizia ambigua, sull'amore che spingeva irresistibilmente un uomo verso un altro uomo, una donna verso un'altra donna, passioni tragiche che terminavano, a volte, con la

morte o con il suicidio. Gli esempi presentati sarebbero stati Achille e Patroclo (due compagni d'armi), Armodio e Aristogitone (l'adulto e l'efebo), gli amanti ambigui e misteriosi di Michelangelo, di Shakespeare, di Marlowe e, in epoca piú recente, l'ufficiale della commedia di Julien Green, *Sud*. Niente di tutto ciò nell'analisi di Michael Pollak, nel suo quadro dell'omosessualità. Essa rifiuta l'illusione della passione del cuore, dell'amore romantico. Si presenta come il prodotto di un mercato strettamente sessuale, un mercato dell'orgasmo.

A dire il vero, il sentimento non è assente in questa società omosessuale, ma è differito a *dopo* l'attività sessuale, e sempre di breve durata: all'omosessualità ripugnano le lunghe relazioni, e in questo senso non è diversa dall'eterosessualità odierna. Non ci si ama piú per la vita, bensí nell'intensità dell'attimo non ripetibile, un'intensità poco compatibile, a quanto pare, con la tenerezza, il sentimento. Quest'ultimo è riservato ai vecchi reduci.

I vecchi amanti, dice Michael Pollak, si ritrovano come fratelli in un'innocenza dalla quale il desiderio è ormai bandito in quanto incestuoso. Dopo, ma non durante.

Si diceva prima della pansessualità presente, una sessualità diffusa ovunque. È uno degli aspetti della sessualità contemporanea. L'altro che appare, a prima vista, come opposto, è la concentrazione della sessualità o, meglio, la sua decantazione. Essa è sia separata dalla procreazione e dall'amore nel senso antico del termine, sia priva delle contaminazioni sentimentali che l'avvicinavano, un tempo, all'amicizia. È compimento delle pulsioni profonde che consentono all'uomo o alla donna di realizzarsi pienamente nell'istante vissuto come un'eternità nell'orgasmo. Non si può forse dire che l'orgasmo è sacralizzato? Ed è proprio perché è estranea, per sua natura, alla procreazione, perché è nuova e indipendente, ai margini delle tradizioni, delle istituzioni, dei legami sociali, l'omosessualità può radicalizzare la dicotomia che privilegia l'orgasmo. Essa diventa una sessualità allo stato puro e, di conseguenza, una sessualità-pilota.

Nelle nostre società antiche, la sessualità era contenuta all'interno sia della procreazione, ed era legittima, sia del-

la perversità, ed era condannata. Al di fuori di questi limiti, il sentimento aveva libero corso.

Oggi, il sentimento è appannaggio della famiglia. Un tempo, essa non ne aveva il monopolio. Per questo motivo, l'amicizia aveva quel ruolo importante che abbiamo già sottolineato. Ma il sentimento che legava gli uomini andava oltre l'amicizia, anche nella sua accezione piú vasta; impregnava numerose relazioni di mutuo servizio, oggi sostituite dal contratto. La vita sociale era organizzata a partire da legami personali, di dipendenza e di patronato, oltre che di mutuo soccorso. I rapporti di servizio, di lavoro erano rapporti da uomo a uomo che andavano dall'amicizia o dalla fiducia allo sfruttamento e all'odio – quell'odio che assomiglia all'amore. Non si risolvevano mai nell'indifferenza o nell'anonimato. Si passava dalle relazioni di dipendenza a quelle di clientela, di comunità, di lignaggio e alle scelte piú personali. Si viveva dunque in una rete di sentimentalità piú diffusa e, al tempo stesso, piú aleatoria, determinata solo parzialmente dalla nascita, dal vicinato, e che era, per cosí dire, catalizzata dagli incontri casuali, dai colpi di fulmine.

Anche in questo caso, la sentimentalità rimaneva del tutto estranea alla sessualità, che l'avrebbe invasa piú tardi. Eppure, come possiamo indovinare oggi, essa non doveva essere completamente assente dalle bande di giovani del Medioevo, descritte da Georges Duby, né dalle grandi amicizie della *Geste* o del *Roman*, che riguardavano personaggi giovanissimi. Amicizie particolari? D'altronde, è il titolo di un romanzo di Roger Peyrefitte – un capolavoro – in cui le relazioni conservano un'ambiguità, un'indecisione che svaniranno nelle opere successive dello stesso autore, dove l'omosessualità è invece ostentata come una specie dai caratteri nitidi. Ritengo che a partire da una sentimentalità apparentemente asessuata, prende consistenza, in certe forme (Quattrocento italiano, Inghilterra elisabettiana) una forma di amore virile ai limiti dell'omosessualità, ma di un'omosessualità che non vuole né confessarsi né riconoscersi in quanto tale, che lascia sussistere l'equivoco, meno per timore degli interdetti che per ripugnanza a lasciarsi classificare in uno dei due scom-

partimenti della società del tempo: il non-sessuale o il sessuale. Era come indugiare in una *no man's land*, che non apparteneva totalmente né al primo né al secondo.

Non è sempre facile fare la diagnosi dell'omosessualità. Non sappiamo esattamente chi fosse omosessuale e chi no, tanto i criteri sono anacronistici (quelli del nostro tempo) o polemici (le accuse di Agrippa d'Aubigné contro Enrico III e i suoi giovani favoriti) oppure semplicemente ancora imprecisi. L'atteggiamento delle nostre società passate nei confronti dell'omosessualità – che noi conosciamo male, che dovremmo studiare con uno sguardo nuovo e insieme privo dell'anacronismo psicanalitico – appare piú complessa di quanto non farebbero ritenere i codici molto rigidi e precisi della morale religiosa del tempo.

Esistono certo indizi di una repressione intransigente. Come, ad esempio, questo brano del *Journal de Barbier*, del 6 luglio 1750: «Oggi, lunedí 6, nella place de Grève, pubblicamente, alle cinque del mattino, sono stati bruciati due operai, un apprendista falegname e un salumiere, rispettivamente di diciotto e venticinque anni che la pattuglia di guardia ha colto in flagrante delitto di sodomia. Alcuni ritengono che i giudici abbiano avuto la mano un po' pesante. Avevano probabilmente alzato il gomito per spingere la loro sfrontatezza a tal punto» (al punto di farlo in un luogo pubblico). Se avessero preso alcune precauzioni! D'altra parte, si era entrati in un'era di stratagemmi polizieschi che consentono di sorprendere per meglio punire: «Ho appreso in tale occasione che, davanti alla pattuglia a piedi, cammina un uomo vestito di grigio che nota ciò che avviene nelle vie senza destare sospetti, e che, in seguito, fa intervenire la pattuglia [2]. L'esecuzione ha avuto valore d'esempio, tanto piú che sembra che questo delitto sia sempre piú diffuso e che, per questo motivo, molte persone si trovino a Bicêtre». Si preferiva rinchiudere all'Ospedale generale i «pubblici peccatori».

La condanna dell'omosessualità sembra senz'appello.

[2] I dossiers della polizia sono stati attentamente studiati da Philippe Rey in una tesi di *maîtrise* (sotto la direzione di Jean-Louis Flandrin) sull'omosessualità nel secolo XVIII. A quell'epoca, si assiste al passaggio da atti omosessuali a una «specie» di omosessuali.

Ma, se cosí era, dove cominciava? Non era affatto cosí semplice! Forse la repressione morale tendeva, all'epoca di Barbier, a irrigidirsi e a fissare la categoria delittuosa che intendeva colpire. Siamo in possesso di un'opinione piú antica, di un'epoca che si potrebbe ritenere piú rigorosa (la fine del secolo XIII): quella di Dante. La sua gerarchia dei dannati, come quella dei peccati di san Paolo, o quella piú minuziosa dei Penitenziali, dà un'idea della gravità relativa delle colpe, della loro valutazione.

Per san Paolo, i lussuriosi vengono dopo gli omicidi. Dante li colloca all'inizio dell'Inferno, subito dopo il Limbo, «nobile castello», dove «in prato di fresca verdura» conduce una vita attenuata e senz'altra sofferenza se non la privazione di Dio, la «gente illustre», Omero e Orazio, Aristotele e Platone, che visse prima di Cristo. Per esso transitarono i patriarchi dell'Antico Testamento prima che Cristo resuscitato li facesse uscire. Gli altri, i pagani come Virgilio, qui rimangono, occupando cosí il primo cerchio dell'Inferno. Il secondo cerchio è piú sinistro, qui ha sede il tribunale di Minosse, ma le pene sono ancora miti se confrontate con quelle degli altri sette cerchi: è la tempesta, la tempesta dei desideri che continua a trascinare nell'aldilà le anime che avevano ceduto nella vita terrena. Un «... luogo d'ogni luce muto, | che mugghia come fa mar per tempesta | se da contrari venti è combattuto. | ... | Intesi ch'a cosí fatto tormento | enno dannati i peccator carnali, | che la ragion sommettono al talento». Alcuni sono veri perversi, come la regina Semiramide: «A vizio di lussuria fu sí rotta, | che libito fé licito in sua legge | per torre il biasmo in che era condotta»: tutto era permesso. Questi autentici lussuriosi, autentici secondo le nostre norme, sono tuttavia reclutati nell'antichità remota e leggendaria di Semiramide e Cleopatra. Di tutt'altra natura è la confessione di una contemporanea di Dante, la bella Francesca da Rimini. Oggi, non oseremmo piú, dopo Alfred de Musset e Tolstoj, escluderla per sempre dalla Felicità di Dio, tanto la sua colpa ci appare lieve, la sua sofferenza patetica, tanto il suo amore è profondo. «Amor ch'al *cor gentil* ratto s'apprende, | prese costui della bella persona | che mi fu tolta... | ... | Amor, ch'a nullo

amato amar perdona, | mi prese del costui *piacer sí forte* | che, come vedi, ancor non m'abbandona». Non facciamoci illusioni, Dante ha dovuto collocare la coppia tra i dannati, ma egli pensa come noi oggi, e in lui si ribella qualcosa in cui riconosco la tensione tra la legge dettata dai chierici e la resistenza istintiva del popolo pur fedele. Sentendo piangere i due amanti perduti, «... di pietade | io venni men cosí com'io morisse; | e caddi come corpo morto cade». In questi dannati non vi è nulla di ripugnante, essi si collocano alla frontiera del regno dei supplizi, dove questi ultimi sono piú lievi. Eppure questi amanti, degni di pietà, e che hanno tutta l'indulgenza di Dante, sono classificati nella stessa categoria di perversi autentici alla stregua di Semiramide e Cleopatra.

Il cerchio dei lussuriosi non comprende i «sodomiti» che san Paolo associava agli *adulteri*, ai *molles*, ai *fornicarii*. Dante non li ha situati tra gli incontinenti [3], ma molto piú in là, tra i *violenti*, coloro che peccano per «*malizia*», nel settimo cerchio. Colpa grave, anche se non siamo ancora al cerchio piú basso, il nono, quello di Caino e Giuda, quello dei traditori, assassini – il fondo dell'Inferno in cui è confitto Lucifero.

Ma lasciamo che Dante stesso lo spieghi (XI 28-32): «De' violenti il primo cerchio è tutto; | ma perché si fa forza a tre persone, | in tre gironi è distinto e costrutto. | A Dio, a sé, al prossimo si pòne | far forza...»

1) Violenza contro il prossimo: gli omicidi, i saccheggiatori e i predoni.
2) Violenza contro se stessi e contro i propri beni (si noti l'associazione tra essere e avere che appare come una caratteristica essenziale dell'uomo del basso medioevo): i suicidi e gli scialacquatori.
3) La violenza contro Dio, la piú grave.

Si può far violenza alla Divinità negandola nel proprio cuore e ingiuriandola. È il primo caso, non dei miscredenti, degli idolatri, bensí dei bestemmiatori. Il secondo caso è quello di «Soddoma e Caorsa», cioè dei sodomiti e degli

[3] L'incontinenza offende meno Dio ed è meno biasimata.

usurai (i Caorsini). Entrambi sono posti pressappoco sullo stesso piano: ciascuno, a modo suo, *ha disprezzato la bontà di Dio e la natura*. Questo è il loro crimine; quello dei sodomiti è considerato tuttavia meno grave di quello degli usurai.

Dante non prova d'altronde alcuna ripugnanza a farsi strada tra la schiera dei sodomiti. Anzi, egli riconosce tra essi il suo vecchio e amato maestro, Brunetto Latini. Gli parla con un rispetto, una riconoscenza, un affetto che a un uomo del secolo XX appaiono incompatibili con un comportamento colpevole, cui d'altronde non fa affatto allusione, nel breve dialogo che ha con lui[4]: «ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora, | la cara e buona imagine paterna | di voi quando nel mondo ad ora ad ora | m'insegnavate come l'uom s'etterna | e quant'io l'abbia in grado, mentr'io vivo | convien che nella mia lingua si scerna». Ecco come un uomo del 1300 parlava a un sodomita dichiarato. Uno dei tanti sodomiti, dal momento che la pratica sembrava diffusa: «mancherebbe il tempo» se si dovesse elencarli tutti! Peccati d'intellettuali e chierici, secondo Brunetto Latini: «In somma sappi che tutti fur cherci | e litterati grandi e di gran fama, | d'un peccato medesmo al mondo lerci». Ma anche mariti disgustati dalle loro mogli: «... e certo | la fiera moglie piú ch'altro mi noce». Non è forse una circostanza attenuante?

Contro i sodomiti Dante non sente l'indignazione e il disprezzo che manifesta invece contro altri «fraudolenti». In lui, nulla assomiglia neppure da lontano alle invettive del dottor Ambroise Tardieu, intorno al 1870! Eppure non si fa illusioni sulla gravità del loro peccato. Tale gravità tuttavia non è dovuta all'incontinenza, all'atto del *concubitus*, ma alla *malizia*, cioè alla violenza fatta a Dio attraverso la sua creazione, la natura. Per questo motivo, il caso è piú grave, piú metafisico.

La testimonianza di Dante è interessante perché è al tempo stesso quella di uno scolastico, scrittore latino che

[4] Al punto che si è spesso sostenuto che vi era un errore d'interpretazione e che Brunetto Latini non si trovava in quel cerchio in quanto sodomita.

ha assimilato la concezione del mondo, di Dio, della natura, dei teologi filosofi dei secoli XII e XIII, e quella di un uomo qualunque, che esprime la sensibilità del suo tempo. *Il teologo condanna, l'uomo confessa la sua indulgenza*. Peccato di chierici, di educatori, e forse peccato di giovani. Dante non dice niente di preciso, ma fa tuttavia constatare da Sire Brunetto la frequenza di pratiche che non hanno un vero nome. Le prostitute del Quartiere Latino, lo sappiamo da altra fonte, adescavano gli studenti in istrada, e insultavano, chiamandoli sodomiti, quelli che non cedevano ai loro inviti.

Le autorità ecclesiastiche dal secolo XV al XVII sono state severissime nei confronti dei banchetti nei collegi, che erano cerimonie d'iniziazione, riti di passaggio in cui si beveva molto e ne capitavano di tutti i colori. Ovviamente, le puttane vi partecipavano. Ma i rimproveri dei censori, nella loro genericità, lasciavano intendere una perversità meno definita dell'uso delle prostitute, e alludevano forse a una bisessualità piú o meno tradizionale, che perdurò a lungo tra gli adolescenti.

Questa sessualità indefinita poteva anche trovar posto nelle grandi feste patronali, fra Natale e l'Epifania, all'epoca del mondo alla rovescia, dei travestimenti, dei giochi di specchi, del Lord of Misrule, da cui emerge l'equivoco della bisessualità, come fa notare François Laroque: «In questa zona imprecisa dove si traccia la linea di divisione tra il vecchio e il nuovo anno... si delinea il problema della differenza sessuale. Ma, grazie alla magia carnevalesca del travestimento, Violo-Cesario può attraversare liberamente la frontiera che separa i sessi, piú *bissexus* che *bifrons*».

Non si tratta veramente di omosessualità, ma soltanto di una inversione rituale ed inquietante, all'epoca delle grandi feste patronali, in cui gli interdetti sono tolti, ma per poco tempo e senza conseguenze. Ritroviamo qui una ambiguità che non è ancora del tutto scomparsa oggi, nonostante l'irrigidimento degli omosessuali nella loro volontà d'identità. È per lo meno quanto ci suggerisce una osservazione di Laurent Dispot («le Matin», 6 novembre 1979). «Esistono davvero uomini che non si amano? Che dire allora delle dimostrazioni che si scambiano i calciato-

ri dopo aver segnato un gol? Non sono certo " omosessuali ". Eppure ciò che fanno in quei momenti scandalizzerebbe i passanti, se fosse fatto, in strada, nella vita quotidiana, da omosessuali dichiarati. Bisogna forse concludere che gli stadi e lo sport sono una valvola di sfogo della normale omosessualità maschile? »

PHILIPPE ARIÈS
École des hautes études en sciences sociales, Paris

Prostituzione, sessualità, società nelle città francesi nel secolo xv

Oggi, sappiamo che, nelle buone città del secolo xv, la prostituzione non era soltanto tollerata o segreta; esistevano, infatti, persino nei centri di piccole dimensioni, dei *prostibula publica* che appartenevano alla comunità oppure dipendevano dall'autorità signorile quando la città non possedeva né corporazioni né organi collegiali. A volte (ad Avignone e a Parigi, per esempio), la «*grande maison*» era sostituita da uno o piú spazi ufficialmente riservati alla prostituzione pubblica. Grande costruzione, cortile circondato da camere, strada riservata, la «*bonne carrière*», o insieme di vie lungo le quali son allineate logge e taverne: il diverso aspetto dei luoghi non muta affatto la caratteristica essenziale: sono tutti spazi protetti in cui s'esercita ufficialmente la fornicazione. Per contro, è opportuno notare che alcune città hanno fatto costruire o mantengono un *prostibulum* che si presenta come un vasto edificio, proprio quando gli edifici pubblici sono quasi inesistenti e i consiglieri non si preoccupano granché dei locali scolastici. Di solito, il bordello è dato in concessione a una tenutaria (la «badessa») che ha teoricamente il monopolio della prostituzione, deve reclutare e sorvegliare le *filles*, far rispettare certe regole, e riferire all'autorità i discorsi dei clienti che non si conoscono. La tenutaria, oltre a riscuotere i redditi municipali, serve da preziosissimo agente d'informazioni.

In ogni agglomerato di una certa importanza, esiste, oltre al bordello pubblico, un discreto numero di bagni caldi o di stabilimenti termali che, fatte salve alcune eccezioni, hanno piú camere che bagni. Ogni quartiere ha i propri bagni, modesti o di lusso. Le loro sale comuni consentono piacevoli riunioni, le loro cucine sono abbondan-

temente rifornite di paté e vini, e le loro camere di giovani cameriere. In barba a tutti i regolamenti, i bagni caldi servono da case di appuntamento e sono i centri di una prostituzione notoria e permanente: le vere e proprie case di tolleranza dell'epoca.

Ma si assiste anche al sorgere, al di fuori di quei luoghi e, a dire il vero, distribuiti in modo ineguale nella città, quelli che i contemporanei chiamano «*bordelages privés*», gestiti da tenutarie, mezzane che dispongono – sia mantenute sotto il loro tetto, sia disponibili in qualsiasi momento – una, due o tre ragazze. Nel 1485, a Digione, esistevano diciotto centri del genere, tollerati dai vicini e nient'affatto ai margini della vita sociale, dal momento che tredici di essi erano «diretti» da vedove o da mogli di artigiani che esercitavano normalmente il loro mestiere (erano contadini, fornai, carpentieri, viticultori, bottai) e non si collocavano sugli ultimi gradini della gerarchia sociale.

Queste donne utilizzavano per il loro commercio delle «ragazze di facili costumi» che lavoravano anche in proprio, andavano di albergo in albergo, adescavano nelle taverne, nei mercati o in strada, quando non si offrivano nella casa della mezzana. Una truppa mutevole di prostitute segrete o occasionali che, periodicamente, si gonfiava di nuove arrivate o di vagabonde attratte dai grossi lavori agricoli, dalle fiere, dall'arrivo di un principe o dalle feste.

Ciò che sorprende non è l'onnipresenza della prostituta, figura da tempo familiare nella via medievale, bensí la coesistenza di cerchi concentrici: una prostituzione occasionale, prima tollerata poi notoria, infine pubblica, la grande casa che sorgeva in uno dei crocevia cardinali dello spazio politico urbano.

Le autorità hanno forse voluto moralizzare la vita urbana costringendo le ragazze in un «ghetto» municipale e sono forse stati incapaci di far rispettare la legge? I consigli vigilano affinché siano osservate certe regole sanitarie: in periodo di peste si chiude il *prostibulum*, o i bagni caldi, come si vietano le fiere e le danze in piazza. Quanto ai vecchi interdetti temporali, essi sono quasi scomparsi. È

significativo che certi contratti concessione di *prostibula* siano rilasciati alla vigilia della Quaresima; ciò mostra che anticamente l'interdetto di Quaresima era rispettato. Una volta partita la vecchia tenutaria, la nuova aveva il tempo di sistemarsi, di reclutare le ragazze prima di riaprire la casa dopo le feste pasquali. Nel secolo XV la situazione è mutata: ad Arles o a Digione, i soli periodi durante i quali le ragazze non lavorano, e la tenutaria è indennizzata per il mancato guadagno, sono le feste natalizie e la settimana santa. Il resto dell'anno, la casa è aperta, domenica compresa, e la tenutaria deve vigilare affinché non ci si diverta durante la messa solenne. A Digione, per lo meno, non sembra che il frequentare il *prostibulum* la domenica di Pentecoste sia stato considerato un atto scandaloso.

L'osservanza dei divieti sociali che pesavano sulle *filles* sembra, essa stessa, molto limitata e molto spesso dimenticata. Il marchio d'infamia, che faceva della prostituta un'«intoccabile», immediatamente riconoscibile e da evitare, era ormai poco usato. Nello statuto di Avignone del 1441, certo si ricorda che le *meretrices* devono obbligatoriamente comprare il cibo che hanno toccato con le mani al mercato; ma questo statuto riprende in gran parte quelli del secolo XIII, e si può dubitare della loro applicazione quando si sa che, nelle vicine città della Linguadoca (a Nîmes, soprattutto), le prostitute, il giorno dell'Ascensione, impastavano personalmente i dolci che i consoli ricevevano pubblicamente affinché fossero offerti ai poveri.

Allo stesso modo, si vuole obbligare le prostitute a portare un'«insegna» (un nastro), a uscire a testa scoperta, a rinunciare alle pellicce rare e alle cinture preziose, ma tali prescrizioni in materia d'abbigliamento si collocano nel quadro di ordinanze suntuarie, la cui destinazione generale ne riduce la portata e la cui frequente ripetizione attesta a sufficienza l'inefficacia.

Per quanto riguarda i limiti spaziali, essi appaiono molto labili; *prostibula* o strade particolari non sono luoghi chiusi. Le prostitute pubbliche si guadagnano da vivere nelle vie, nelle bettole, nella piazza principale o sulla porta della chiesa. È evidente che le autorità non intendono

rinchiuderle e che mostrano un lassismo identico nei confronti della prostituzione tollerata (a Saint-Flour come a Digione, Lione o Avignone). A tal punto che, talvolta, sono le *filles* della «*grande maison*» preoccupate per la concorrenza sleale, a intervenire presso il procuratore oppure il consiglio per far proibire un'attività privata...

Evidentemente, ogni tanto, per una forte mortalità, un cattivo raccolto o per l'arrivo di un grande predicatore, si fa prova di velleità purificatrici: si ordina alle concubine e alle prostitute di lasciare la città e si finge di scoprire i crimini delle mezzane o la turpe attività dei bagni turchi. Eppure, tra il 1440 e il 1480-90, queste fiammate di moralizzazione sono rare e, quando avvengono, la denunzia della lussuria non è altro che un preambolo fra i tanti per la riforma dei costumi. È stato un anno di calamità? Si espellono alla rinfusa poveri, vagabondi, depravati e puttane. Una predicazione apocalittica? Allora bisogna reprimere la fornicazione e, al tempo stesso, vietare il gioco, le bestemmie, i giuramenti blasfemi, cacciare via i mercanti dai cimiteri, abolire i mercati nei giorni festivi, invitare i chierici a una condotta irreprensibile e i cittadini a una vita devota. L'influenza di queste grandi predicazioni è inversamente proporzionale alle loro ambizioni. Dopo che il grande «sant'uomo» è partito, la vita riprende il suo corso, immutata.

Esiste certo una repressione periodica della prostituzione segreta o addirittura tollerata; a volte, gli abitanti di una via «onesta» denunciano gli scandali e il cattivo esempio; allora il consiglio interviene, blandamente. Ma, a processo iniziato, le attività delle mezzane continuano per anni e non cessano certo per questo. Quando le autorità della via, del quartiere o della città attaccano una tenutaria, una mezzana che esercita notoriamente da molto tempo la sua attività, significa che le accuse sono ben piú gravi della semplice prostituzione: sono avvenute risse sanguinose, sono state rivolte minacce contro i vicini oppure contro i notabili...

Infine, frequentare i bagni o il *prostibulum* non comporta alcun disonore. Non vi si va affatto di nascosto. In questi luoghi, troviamo uomini di ogni condizione, i piú

agiati frequentano piú i bagni che il bordello, che non è certo il covo dei poveri o dei vagabondi, dal momento che bisogna pagare e la ragazza e il vino. I tre quarti di questi uomini risiedono nella città stessa. Indubbiamente, le autorità sorvegliano gli sconosciuti che vi si stabiliscono, si preoccupano quando uno straniero o un ragazzo troppo giovane frequenta il posto troppo assiduamente. Quanto agli altri, giovani, *compagnons* o valletti, hanno l'abitudine di «divertirsi» nel bordello, come «ogni tipo di persona»: riconoscono gli uomini probi che preferiscono vederli là piuttosto che in un casino clandestino. La spesa è inferiore, e il pericolo pure. Inoltre, le ragazze sono note a tutti, e non destano grosse preoccupazioni.

Il mondo delle prostitute non è infatti quello delle straniere o delle vagabonde. I due terzi delle *filles* di Digione erano nate in città o provenivano dalla campagna della Borgogna. Avevano le stesse origini degli altri abitanti e soltanto il 15 per cento era di passaggio o seguiva dei compagni di ventura. Per quattro quinti erano figlie o vedove di artigiani o di lavoratori salariati. La miseria, la fragilità familiare le avevano rese rapidamente vulnerabili; per quasi tutte il «mestiere» era cominciato verso i diciassette anni, e circa la metà di esse vi era stata costretta con la violenza; avevano cominciato con il prostituirsi occasionalmente, abbinando il lavoro a giornata al concedersi a uno o piú compagni di cui erano le concubine o le serve obbligate. Acquistate o reclutate dalle mezzane, diventavano in seguito cameriere di bagni pubblici per finire, prima o poi, nella *grande maison*, sia perché le gestrici dei bagni non le volevano piú, sia perché vi erano condotte dai loro ruffiani, dalle autorità municipali o dalle stesse prostitute.

Infatti, se è vero che i lenoni non mancano (l'esempio viene dall'alto e gli ufficiali municipali o del principe, incaricati di far rispettare i regolamenti, sono spesso protettori notori), il lenocinio è innanzitutto appannaggio delle donne. Le accuse, i documenti dei processi, il linguaggio stesso stanno a testimoniarlo. È vero che i *bélîtres*, *compagnons* vagabondi e mendicanti, sono a volte protettori di sgualdrine che vivono sia «alle spalle di

uno» sia del loro corpo. Capita anche che piccoli gruppi di valletti proteggano o sfruttino le ragazze dei quartieri popolari, pur non facendo parte del mondo della malavita o dei marginali. La maggior parte delle *filles*, segrete o pubbliche, ha un «amico», un «fidanzato», i quali possono prelevare una parte dei guadagni, ma non sono senza lavoro, né sono organizzati né vivono soltanto di lenocinio. Mi sembra molto significativo che il gergo dei *coquillards* (nome di una banda di ladri) non contenga alcun termine relativo alla prostituzione o al lenocinio, attività cosí pubbliche da non aver affatto bisogno dello schermo protettore delle lingue segrete o delle società parallele. Come ha notato M. Th. Lorcin, il lessico dei *fabliaux*, nonostante la sua notevole crudezza, è in proposito molto impreciso (il termine «*ruffian*» designa anche il debosciato, e il *bélître* come l'*houlier* sono in primo luogo dei mendicanti), e il solo protettore nitidamente individuato in queste opere, figlio di una mezzana e di carattere debole, interviene nella azione soltanto per farsi fregare dalla madre... Esaminiamo però alcuni discorsi, giustamente notati da J. Favier, che forniscono importanti informazioni sulle condizioni della prostituzione pubblica a Parigi, verso la fine del secolo XIV. Poteva capitare che delle prostitute rimproverassero a una di loro un atteggiamento che giudicavano scandaloso: «manteneva» un uomo. La spinsero quindi a sposarsi regolarmente... Cosí, era la donna che «manteneva» e non l'uomo, e la normalità, in quell'ambiente di *filles* parigine (si ricordi che riuniva donne che, a Digione o a Lione, avrebbero fatto parte sia della prostituzione pubblica che di quella tollerata), consisteva in uno stato coniugale sulla cui «legalità» non ha senso avere dubbi dal momento che, in questi strati sociali come in molti quartieri popolari, erano i vicini – ritorneremo su questo aspetto – a riconoscere il legame coniugale.

Evidentemente, esistevano dei protettori, ma non sembra che abbiano avuto un ruolo importante, forse perché le *filles* che erano entrate nella prostituzione pubblica avevano uno «statuto», erano protette dalla collettività e perché, essendo la città relativamente prospera, almeno tra gli anni 1440 e 1490, fare il protettore, soprattutto a

tempo pieno, presentava piú inconvenienti che vantaggi. Di certo, anche perché le prostitute avevano un senso della solidarietà, fondato naturalmente su quello dei loro interessi. La loro comune disgrazia, la loro vita collettiva le rendevano, a volte, abbastanza forti da agire in gruppo e da andare, quando gli affari non andavano bene, a dare la caccia alle *filles* clandestine. Nei confronti delle nuove reclute utilizzavano i riti del *compagnonnage*: imponevano loro un «benvenuto», bevevano insieme il «vino del mestiere», chiamavano «madre» la loro tenutaria, imitando i *compagnons* itineranti che cosí chiamavano l'albergatrice incaricata di accoglierli. Le costrizioni materiali, le tradizioni ricevute dalle piú vecchie, le regole imposte dalla città sviluppavano in esse una certa mentalità «corporativa». Prestavano giuramento alle autorità, versavano settimanalmente alcuni denari alla ronda di notte che doveva proteggerle, partecipavano alle spese comuni, consumavano i pasti insieme, all'interno della casa o nelle taverne vicine, e dovevano infine osservare alcune regole professionali che erano inculcate loro dalla tenutaria oppure provenivano dai loro stessi usi: non potevano accogliere insieme due parenti, dovevano (teoricamente) rifiutare di concedersi agli uomini sposati della città o a quelli troppo giovani, e certamente accettavano di porre il loro corpo al servizio dei clienti soltanto per relazioni prive di complicazioni e di deviazioni. Nel *prostibulum* e nei bagni che notoriamente avevano delle prostitute, tutto sembra infatti svolgersi in modo molto semplice. Quando dei vicini «scandalizzati» denunciano le «turpi azioni» che si svolgono non lontano dalle loro abitazioni e s'arrischiano a descriverle, che cosa si scopre? Degli amplessi in cui i partners sono nudi... Quando questi stessi vicini fanno di Jeanne Saignant, tenutaria di Digione, l'incarnazione della lussuria e della perversità, che cosa riferiscono del suo comportamento scandaloso? Un giorno, l'avevano vista far l'amore in piedi e, altre volte, osservare «le graziose posizioni nelle camere» della sua casa. Ma queste «graziose posizioni» erano quelle di coppie effimere che, nella intimità molto relativa di una camera, vivevano la loro avventura «secondo natura». I luoghi della prostituzione

pubblica molto probabilmente non sono stati spazi di trasgressione. Nella letteratura dei *fabliaux*, era già cosí, proprio come nella realtà quotidiana delle cittadine provenzali del secolo XIV studiate da R. Lavoye. Tutti i rapporti giudiziari di Digione portano alla stessa impressione: quella di una sessualità tranquilla che ben corrisponde all'erotismo contenuto nelle raccolte di indovinelli osceni compilati verso la metà del secolo XV in Borgogna. Nulla sembra differenziare i comportamenti dei fornicatori che si recano al *prostibulum* spinti dalla «natura» da quelli degli sposi o dei concubini nell'intimità delle loro case.

Le norme dei rapporti sessuali nel bordello o ai bagni pubblici non sembrano affatto contravvenire alle norme dei rapporti coniugali. Su questo piano, la prostituta non si oppone alla famiglia. Non contraddice né sovverte l'ordine coniugale. Nelle trasposizioni letterarie, talvolta interviene addirittura in aiuto di una famiglia infelice. Sostegno della famiglia? È proprio in questo senso, innanzitutto, che la consideravano i notabili.

Nella città del secolo XV, le rappresentazioni della famiglia dominano nei monumenti pubblici, nei luoghi del culto e nelle riunioni di vicini. Gli automi in cima alle torri dell'orologio esprimono a tutti le gerarchie familiari; i retabli delle cappelle di confraternite raccontano la storia di una Santa Famiglia che i pittori raffigurano secondo i modelli contemporanei; tutte le feste di quartiere sono organizzate come delle feste familiari e, al centro del banchetto, troneggiano un re e una regina effimeri, falsi sposi circondati dai figli. Tutta la comunità s'immagina come una vasta riunione di capifamiglia, di focolari che formano le cellule sociali elementari attorno alle quali tutto si struttura. L'immaginario urbano – e i grandi traumi demografici rafforzano ancor di piú questa caratteristica – è innanzitutto un immaginario familiare.

Se le immagini della famiglia ritornano con tale insistenza non è soltanto perché essa è il luogo delle piú forti divisioni e solidarietà, ma perché è anche il segno visibile delle radici e del successo nella collettività, al tempo stes-

so modello saldissimo e realtà continuamente minacciata da epidemie e disordini.

Infatti, il matrimonio è sempre, nonostante un'attenuazione del suo significato, di cui bisognerebbe misurare l'ampiezza, una «vittoria sociale» (P. Toubert). Sulla scorta di alcune analisi puntuali (a Reims o a Digione), sembra che gli uomini, anche quando la popolazione giunge al suo livello piú basso (tra il 1420 e il 1450), si sposino relativamente tardi: verso i ventiquattro-venticinque anni negli strati intermedi e inferiori della società urbana. Al loro primo matrimonio, i mariti non sembrano essere molto piú vecchi delle rispettive mogli, poiché sono rare le famiglie in grado di dare alla figlia una dote all'età che si presume ideale per il matrimonio, diciamo verso i quindici anni. Per contro, come conseguenza delle epidemie e dell'alta mortalità femminile, le rotture nelle coppie erano molto frequenti e le seconde o terze nozze molto numerose. Queste ultime accentuavano le differenze d'età, e non era raro vedere coniugi separati da dieci, quindici o vent'anni l'uno dall'altro. In quel negoziato complesso che è il matrimonio, oltre alla ricchezza, all'origine etnica e professionale, la giovane età della sposa costituiva, soprattutto per l'uomo ormai affermato, e per ragioni facilmente intuibili, un elemento fondamentale dell'unione. Reciprocamente, delle giovani vedove – supponendo che fossero effettivamente in grado di scegliere a loro piacimento – potevano, tra due candidati, preferire il piú maturo, unendo in tale decisione considerazioni sulla sicurezza immediata a calcoli per il futuro.

Piú concretamente, il 30 per cento dei digionesi, fra i trenta e i trentanove anni, aveva una moglie piú giovane, di otto fino a sedici anni, e il 15 per cento dei quarantenni o dei cinquantenni una compagna piú giovane di venti-trent'anni. Avevano perciò scelto la sposa in una categoria d'età in cui entravano in concorrenza con i piú giovani, e piú di un terzo delle ragazze in età da marito o delle donne da rimaritare erano legate a uomini con una solida posizione oppure anziani. Tale era il modello coniugale riprodotto dalle immagini o dai gruppi scolpiti e che corrispondeva perfettamente alle tradizioni del governo della

famiglia, all'obbligo da parte della giovane moglie di sottomettersi all'autorità del marito, alle necessità della discendenza e alle preoccupazioni di uno sposo che pensava a una vecchiaia confortevole.

La società degli uomini «accasati» si scontrava naturalmente con molte insofferenze e contestazioni: in primo luogo, quelle dei giovani celibi che ebbero, forse in seguito alle ondate successive di epidemie, una acuta coscienza della precarietà della loro condizione. Cronisti e medici erano concordi nel notare che, piú di altri, gli adolescenti erano sensibili alla malattia ed era noto che, quando la morte mieteva molte vittime, a trarne vantaggio erano proprio gli adulti accasati. Come ha mostrato P. Desportes, sarebbe tuttavia azzardato rappresentarsi le società di quell'epoca come prevalentemente giovanili. È pur vero che, persino in un momento in cui i giovani erano stati particolarmente decimati dalle mortalità precedenti, a Reims, nel 1422, i giovani maschi tra i quindici e i venticinque anni corrispondevano, nella parrocchia di Saint-Pierre (composta da popolazione agiata), al 60 per cento degli adulti sposati o in età di risposarsi (dai venticinque ai quarantacinque anni), senza parlare dei sessantasette giovani tra i dodici e quindici anni il cui comportamento creava alcuni problemi ai capi-famiglia. Non si può tuttavia parlare di una sola «gioventú»: i figli delle famiglie borghesi, o addirittura di *mediocres*, avevano problemi ben diversi da quelli degli apprendisti o dei giovani salariati. Eppure tutti dovevano fare i conti con vincoli pesanti verso i quali mostravano la loro insofferenza. L'apprendistato dava effettivamente accesso a un ambiente familiare ma non significava affatto integrazione nella famiglia. Esso implicava una pesante tutela, l'assoggettarsi a una disciplina imposta anche al di fuori delle ore di lavoro, da parte del padrone – passi ancora – ma talora anche dalla di lui moglie, spesso di poco piú vecchia degli apprendisti o dei *compagnons* ai quali dava ordini in casa sua. I figli giovani subivano l'autorità dei genitori ma, conseguenza di un matrimonio relativamente tardivo, il padre varcava la soglia della vecchiaia quando il figlio usciva dall'adole-

scenza, oppure quest'ultimo doveva obbedire a un patrigno o una matrigna e coabitare con i figli di un primo letto.

Tutti erano in qualche modo sensibili – almeno temporaneamente alle diseguaglianze dell'ordine coniugale, alla loro esclusione dalla vita municipale, dagli incarichi e dal potere. Molti di essi – lavoratori delle arti meccaniche – erano arrivati recentemente in città (all'età dell'apprendistato o dell'assunzione), e questi giovani immigrati cercavano di aggregarsi ad altri giovani della loro stessa condizione e origine. Gli uni cercavano di sfuggire alla dipendenza partendo all'avventura: andavano a «visitare i paesi», a «vedere il mondo», di città in città; gli altri, piú numerosi, cercavano l'avventura nella loro stessa città. Sopraggiunta la notte, all'ora in cui gli albergatori tappavano gli usci, in cui le taverne e le bische dovevano chiudere le porte e soltanto le pattuglie di ronda avevano diritto di girare per le vie, i giovani, sfuggendo all'atmosfera soffocante di una camera senza luce dove coabitavano genitori, figli e servitori, rompevano il loro isolamento e la loro noia, e ritrovavano fuori i loro compagni. Andavano in piccole bande a bere, a giocare ai dadi, a regolare i conti con una banda rivale, a prendere in giro le autorità, a esercitare la loro giustizia, a spaventare i borghesi, a raggiungere una ragazza «che ci stava» o a terrorizzarne un'altra.

Capitava in effetti che la spedizione notturna terminasse in una rissa e, il piú delle volte, con l'aggressione di una donna. Le «violenze carnali in pubblico» (sono cosí chiamate le violenze carnali commesse al di fuori delle mura domestiche e dei bordelli), a Digione, sembrano ammontare a una ventina l'anno. I quattro quinti degli stupri erano il risultato di aggressioni collettive. Gli autori di tali attacchi li conosciamo bene: sono figli o domestici residenti regolarmente nella stessa città. Solo un'aggressione su dieci è imputabile a sicari o a marginali. Questi gruppi di violentatori erano composti, a volte, da dieci-quindici giovani, ma piú spesso da cinque o sei: *compagnons* da sposare, tra i diciotto e i venticinque anni, dello stesso mestiere o di professioni connesse, e che seguivano uno o due individui piú esperti. Se uno dei partecipanti

aveva già avuto noie con la giustizia, gli altri non erano degli specialisti della violenza sessuale. La banda notturna non aveva nulla di una gang, non era contrassegnata da una delinquenza particolare, ma non faceva altro che prolungare le solidarietà quotidiane. Come i loro aggressori, le vittime non erano delle marginali. Erano serve, figlie di lavoratori manuali o di artigiani poveri, oppure vedove o donne temporaneamente isolate: le prime avevano sedici-vent'anni, le seconde raramente piú di venticinque anni.

Gli attacchi si svolgevano quasi sempre allo stesso modo: molto di rado in istrada dove, la sera, le donne non si arrischiavano, neppure accompagnate. Quasi sempre i giovani forzavano la porta di una casa, mentre i loro complici lanciavano pietre sulle persiane dei vicini per impedire loro di intervenire; facevano irruzione nella camera e là, mescolavano inviti osceni a insulti e botte, poi violentavano sul posto la ragazza oppure la trascinavano, terrorizzata, in una casa dove sapevano che non sarebbero stati disturbati. A volte, nelle notti precedenti, avevano «bussato alla porta» o fatto un gran chiasso sotto le finestre: buon pretesto per diffamare una giovane o una donna che il vicinato poteva cosí sospettare, il che facilitava la successiva aggressione.

Certe violenze potevano apparire «legittime» – lo stupro di una prostituta non era assimilabile al sequestro di persona – ed è fuor di dubbio che alcune delle donne di Digione che furono rapite avevano fatto «follie del loro corpo», praticato occasionalmente la prostituzione oppure erano state per qualche tempo concubine di preti. I *compagnons* intendevano appunto servirsi di esse senza pagarle: in quanto disoneste, dovevano appartenere a tutti. Il «gioco» era tuttavia molto crudele quando si applicava a una ragazza che, un tempo e per povertà, aveva dovuto fare commercio del suo corpo, ma si era poi sforzata di vivere del suo lavoro e di «riconquistare il proprio onore». Violenze identiche erano commesse nei confronti di donne del tutto insospettabili, eccetto che per la loro lontananza dal domicilio familiare: il loro unico crimine consisteva nell'aver infranto una regola fondamentale della se-

dentarietà. Queste stesse aggressioni colpivano giovani donne la cui situazione era considerata irregolare: le une perché erano scappate dal domicilio di un marito brutale o dissipatore di beni, le altre perché vivevano sole o condividevano la camera di una compagna... Queste «cacce allegre» erano infine dirette contro ragazze che lavoravano a giornata, andavano di casa in casa, tre giorni qui, alcune settimane là, e offrivano quindi pretesto ad ogni sospetto.

I *compagnons* prima colpevolizzano la loro vittima, trattandola come una puttana, poi l'aggrediscono; agiscono in nome di una morale e si presentano come giustizieri. È davvero il tratto dominante di tale violenza: il risultato di una segregazione corrente e di una concezione molto sommaria secondo la quale la donna può soltanto essere pura o pubblica. Forse anche la partecipazione a un atto violento, in questo come in altri campi, è un mezzo per affermare se stessi nelle bande notturne, una prova. Nei *compagnons* poveri e nei figli miserabili, l'attacco esprime tuttavia pulsioni ancora piú profonde: il rifiuto dell'ordine. Di certe giovani serve si diceva che erano «tenute» dai padroni, delle perpetue, delle cameriere della nobiltà di cappa, talvolta, che erano delle «mignotte», e, infine, delle donne il cui marito era assente che dovevano «compiacere i *compagnons*». Con lo stupro, si marcavano la giovane vedova o la giovane da marito, degradandole; infangate, vedevano il loro prezzo scendere sul mercato del matrimonio; anche se innocenti, esse vedevano ridursi pericolosamente la distanza che le separava dalle «giovani abbandonate». Se una di esse decideva di rimanere in città, rischiava forte di ricadere nelle mani dei *compagnons*, per poi finire in qualche postribolo. Se partiva per un'altra città, prendeva la strada piena di rischi del girovagare, e perciò della avventura.

Minaccia per l'ordine coniugale? Queste aggressioni rimanevano, nel complesso, contenute in stretti limiti sociali. Molto di rado erano vittime di tali aggressioni le mogli di artigiani benestanti o di mercanti. Ed è per questo che le autorità si preoccupavano solo fino a un certo punto di violenze che colpivano soprattutto i poveri. Al limi-

te, queste aggressioni erano utili, dal momento che alimentavano le discordie. Sempre a patto, evidentemente, che non superassero il loro terreno abituale.

I notabili dei consigli cittadini adottarono dunque, di fronte a questi disordini, una triplice politica.

1) La giustizia urbana non cercava di imporsi, ma tendeva all'arbitraggio, interveniva soltanto in seguito a una denuncia: la maggior parte di queste storie di costume non passavano davanti al giudice e, soprattutto, le procedure avviate terminavano raramente con una sentenza. Eccetto quando la vittima era una donna di una certa condizione sociale oppure un bambino. Per il resto, il procuratore spingeva le parti a un accordo e lasciava alla solidarietà dei parrocchiani, del quartiere o del mestiere, il compito di versare, con o senza il suo aiuto, la cifra pattuita. Che fossero loro a colpire i colpevoli, a mantenere la pace e a vegliare sulla purezza dei costumi. È noto che, in tutte le confraternite, gli aderenti s'impegnavano, pena l'esclusione, a prestarsi mutuo soccorso e a osservare gli arbitraggi di garzoni di fattoria e di corrieri.

2) Allo scopo di contenere la violenza, dando al tempo stesso ai giovani il modo di esprimere il loro rancore e di dare libero sfogo alle loro «follie», le autorità cittadine favorirono e inquadrarono le confraternite gaudenti, dette anche «abbazie di giovani». Sodalizi fondamentali, esse riunivano celibi e rimaritabili, adolescenti e adulti, ad eccezione dei «troppo giovani» e degli uomini piuttosto maturi. Esse avevano appunto il compito di controllare la condotta degli sposi e delle giovani, e i loro capi avevano il potere di andare a bussare all'uscio di una ragazza il cui pudore era sospetto, di decidere circa la forma da dare all'aggressione chiassosa, di dibattere i casi di matrimonio e di organizzare le scorribande burlesche. Queste manifestazioni si svolgevano con il consenso dei poteri territoriali e non si concludevano violentemente. Le «abbazie» orientavano perciò il tempo libero e i giochi dei giovani, temperavano i loro risentimenti lasciandoli esprimere chiassosamente e, soprattutto al loro interno, le strutture gerarchiche, patriarcali o ideologiche sembravano poco vincolanti; le dimostrazioni delle «abbazie» e le loro vio-

lenze moderate davano libero sfogo alla gioia e alla spontaneità. Esse socializzavano, proponevano modelli di comportamento, e, in particolare, inducevano, per evitare crimini piú gravi (violenza o adulterio), alla fornicazione municipalizzata nella «*grande maison*».

3) In effetti, è proprio in questo contesto che bisogna ricollocare il *prostibulum publicum*. Non è una pura coincidenza se, nelle regioni in cui le confraternite gaudenti portano il loro nome di «abbazie», la tenutaria è per l'appunto chiamata «badessa». A Tolosa, il bordello è comunemente chiamato «grande abbazia»; ovunque, agli «uomini gaudenti» corrispondono le «ragazze gaudenti», e l'abate conduce i suoi «monaci» nella grande casa delle ragazze «di clausura». Ecco perché l'atteggiamento delle autorità municipali non è semplicemente tollerante: i loro rapporti con le tenutarie sono perfettamente normali; nulla le distingue dagli altri gestori (*fermiers*) del settore pubblico. Ad Alès, le si invita a cercare «delle belle e piacevoli puttanelle», delle «partner licenziose, belle e appetitose», e a Romans, le «*filles*» sono definite «per l'utilità della cosa pubblica», mentre il bordello è, a Saint-Flour, «assimilato a un pubblico servizio». Si giustifica cosí il modo in cui è chiamato il *prostibulum*: «grande casa», «casa comune» o ancora «casa della città». E si capisce perché, il giorno della Carità, tutta la comunità delle «signorine» è riunita per vedere, sulla piazza principale, il *consul major* baciare la «badessa» che gli ha appena offerto una focaccia.

Ecco anche perché il bordello è aperto anche la sera, la vigilia delle feste e persino la domenica: bisogna che la *maison* sia in grado di assolvere la sua funzione, che i *compagnons* e gli artigiani abbiano l'occasione di frequentarla al di fuori dei giorni e delle ore di lavoro. Fornicazione a buon mercato, accessibile ai meno abbienti, ai giovani *compagnons*. La gente rispettabile riconosce che i bravi ragazzi, quelli che «conducono una vita tranquilla» hanno l'abitudine di frequentare il posto. E poi, tutti i testi insistono su questo punto, le prostitute contribuiscono a difendere l'onore delle donne per bene; evitano fatti piú scandalosi della semplice fornicazione, proprio come le

ragazze dei bagni che accolgono, senza che ne segua uno scandalo, uomini sposati, chierici e ecclesiastici.

Riassumiamo: nella società urbana della metà del Quattrocento, i capi delle famiglie benestanti, desiderosi di contenere i disordini e la brutalità giovanile, fanno della prostituzione pubblica un'istituzione di pace. Uno degli strumenti della «*bonne policie*» è la «*bonne maison*». Essi reprimono moderatamente le violenze sessuali quando sono esercitate su donne «*de petit estat*», di modesta condizione, dunque di onestà sospetta, che non sono efficacemente protette dalle reti di solidarietà professionali o territoriali. Incoraggiano infine le confraternite di giovani, le quali incitano al piacere della carne, alla caccia allegra alle «signorine» ed esaltano «signora natura» soddisfatta grazie alle buone signore.

Questo era l'obiettivo ideale. Il buon funzionamento di tale sistema morale implicava certe condizioni sociali e culturali per poter essere piú protettore che corruttore. La prostituzione pubblica e rivendicata dalla città durò soltanto per un periodo: quello dell'effimero «intervallo» d'oro dei salari.

Da molto tempo i *prostibula* esistevano nelle città del Bas-Rhône o in quelle della Linguadoca. Sembra tuttavia che il passaggio da una prostituzione tollerata a quella apertamente rivendicata dalle municipalità sia un fatto relativamente recente, del secolo XV. Il fenomeno deve, evidentemente, essere messo in rapporto con l'allargarsi delle competenze municipali, per lo meno nelle città la cui autonomia fu rafforzata dalle crisi della metà del secolo XIV. Comunque, fu verso la fine del secolo XIV che una città come Tarascona fece costruire, con i fondi pubblici, una *grande maison* comune. Negli anni 1440, il bordello di Saint-Flour fu acquistato dalla municipalità; nel 1439, il consiglio di Bourg-en-Bresse dotò la città di una *maison*; nel 1440, quello di Villefranche-sur-Saône acquistò il *prostibulum*, e lo fece ingrandire quattordici anni dopo; nel 1446-47, gli assessori digionesi trasformarono la «*maison des fillettes*» in una casa vasta e confortevole. Gli anni 1440, quelli del ritorno alla pace in Francia, sembrano essere veramente il momento decisivo del controllo e del-

l'iniziativa da parte dei consigli municipali. Notiamo anche che l'ampliamento e il miglioramento del confort della *maison* non rispondono soltanto al desiderio di adattarla per migliorarne le entrate; queste iniziative hanno un valore esemplare. Osserviamo infine che gli anni 1440 sono quelli del «nadir demografico», di un relativo equilibrio tra salari rurali e urbani, di una diminuita concorrenza sul mercato del lavoro. È proprio a partire dal 1440 che i salari reali raggiunsero un livello mai toccato precedentemente; gli aumenti nominali dei trent'anni precedenti non erano stati cancellati dalla ripresa, mentre i prezzi dei cereali toccavano dei minimi. A Tours, verso la metà del secolo, un capomastro guadagnava il 50 per cento in piú del suo collega degli anni 1380-1420, e i manovali della città erano ancor piú favoriti; quanto ai lavoratori a giornata di Lille, verso il 1460, in venti giorni si assicuravano la loro provvista annua di frumento (i soli indigenti erano allora i capi-famiglia con molti figli a carico). Per tutti i lavoratori che beneficiavano di una priorità d'assunzione nei cantieri (gli uomini della città), per i *compagnons* o gli apprendisti che mangiavano alla tavola del maestro artigiano, questo nuovo benessere era tanto piú attraente dal momento che le speranze di promozione sociale erano reali (l'apprendistato non era molto costoso e si poteva diventare maestro con relativa facilità). Certo, la prosperità non era distribuita in modo uniforme; i nuovi arrivati senza qualificazione, le vedove di *compagnons* o le ragazze senza solide relazioni familiari andavano sempre ad ingrossare i ranghi della miseria, contenuti tuttavia dalle istituzioni assistenziali o dalle reti di mutuo soccorso. Quest'epoca fu breve, ma durò abbastanza (una generazione a Parigi o nelle Fiandre, ma molto piú a lungo a Montpellier, Lione o Tours) per fondare solidamente nuovi modi di vita che si erano lentamente diffusi attraverso gli strati sociali (innanzitutto tra i *mediocres-majores*) nell'ultimo secolo.

Questi guadagni ebbero, sul piano del costume, due effetti complementari. Essi spiegano, in primo luogo, l'intensa gioia di vivere che, in tutti i campi, si manifesta a partire dagli anni 1450, quell'attenzione, finalmente con-

divisa dai piú, rivolta alla natura, all'ambiente fisico dell'esistenza, ai piaceri della tavola, della carne o dei campi, quell'amore del mondo che i predicatori denunciavano con sempre maggior vigore, ma che era stato fino a quel momento privilegio dei piú ricchi, tra due ondate di peste. In secondo luogo, dal momento che gli affari andavano bene, che c'era lavoro per tutti i cittadini e che le reti di assistenza funzionavano efficacemente, le vedove e le figlie di artigiani non correvano piú il pericolo di finire nella prostituzione, e le prostitute non rischiavano piú di corrompere il corpo sociale. Certe guadagnavano piú delle domestiche o delle lavandaie, ma rare erano quelle, cortigiane dei notabili o di uomini di alto rango, che potevano mostrare impunemente il loro successo; quanto alle altre, ammende o imposizioni arbitrarie (prezzo per la protezione data dalla città) mantenevano la loro ascesa entro limiti molto angusti, a meno che un matrimonio e l'abbandono della «professione» non consacrasse riscatto e conversione.

Di questa sensualità intensa, di solito priva di inquietudini, che si esprimeva persino al di fuori dei bagni o della «*grande maison*», esistono parecchi segni: non soltanto la tranquilla sicurezza con la quale uomini di ogni condizione confessano di andare a divertirsi con le *filles*, ma anche la decisione presa dai notabili del consiglio di fare del *prostibulum publicum* un luogo di tranquilla fornicazione che accogliesse i clienti per la notte e fosse accessibile la domenica. Questa regolamentazione municipale, traduzione di usi comuni, è doppiamente esemplare: determina il ritmo di attività dei bagni che ricalca quello del *prostibulum*, e definisce per tutti il solo tempo sacro, il solo divieto rigoroso, quello della messa solenne.

Questa morale sociale, questa cultura che in quel tempo si andava affermando e che, in ogni città e, a volte, in ogni gruppo di quartieri, possedeva i suoi toni particolari, derivava dalle strutture stesse della società urbana e dalle tensioni che l'animavano. All'epoca della ricostruzione e del ripopolamento, sono i notabili dei quartieri e delle confraternite a orientare gli atteggiamenti, a esaltare il lavoro, a celebrare le forze della vita, ma soprattutto a rico-

noscere la coniugalità di una coppia di nuovi arrivati, a condannare, a tracciare i limiti tra il lecito e l'illecito, insomma, a dare il tono e a definire la morale. Ai preti o ai Mendicanti rimaneva l'essenziale, ma non ha alcun senso, in quegli anni 1450, opporre una cultura popolare a una cultura clericale: la cultura dei rioni urbani non era ovviamente contadina e l'atteggiamento degli ecclesiastici o dei religiosi inseriti nella vita sociale era molto lontana dalle declamazioni apocalittiche di alcuni grandi predicatori. I Mendicanti, i Francescani in particolare, insegnavano una morale sessuale che aveva ridimensionato, da tempo e molto rapidamente, antichi tabú, modificato la gerarchia dei peccati della carne, attenuato la loro gravità, anzitutto nell'ambito del matrimonio e, in seguito, ai suoi margini. D'altra parte, essi autorizzavano le «signorine» a seguire le loro processioni e a farsi seppellire nelle loro chiese.

La libertà dei costumi maschili si fondava insomma su un insieme di comportamenti che erano largamente condivisi dai diversi strati sociali. Certo, esistevano le distanze culturali tra oligarchi e artigiani, ma, risultato delle crisi, delle guerre e delle epidemie, mai i consigli cittadini erano stati piú eterogenei: i vecchi patrizi avevano dovuto cedere il posto e i loro eredi, in consiglio, sedevano a fianco dei nuovi benestanti o dei rappresentanti del popolo minuto; in tutte le feste cittadine, si esaltava «natura» e i «re dell'amore» si mascheravano da re-galli; solo alcune cerchie di borghesi cominciavano a diventare raffinate, ma i loro subalterni non disdegnavano affatto i piaceri che avevano dalle complici, indispensabili e disprezzate, di queste feste gioiose, le «signorine gaudenti».

Tali erano le condizioni, riunitesi poco alla volta, che avevano permesso l'affermazione del sistema qui descritto. Fin dagli anni 1490-1500, scomparvero certi fattori di equilibrio. Lentamente, gli atteggiamenti collettivi cambiarono, sfociando poi nella rottura degli anni 1560.

Dalla metà del secolo XV, era continuamente aumentato il numero degli immigrati, ma, tra il 1450 e il 1480, la città aveva potuto, senza grandi difficoltà, accogliere e assimilare tutti quelli che si erano presentati alle sue porte.

Alla fine del secolo, tuttavia, le capacità di assorbimento dell'economia urbana s'indebolirono. Tra i salari urbani, mantenuti artificialmente a un livello relativamente elevato, e i salari rurali, intaccati dalla crescita demografica, il divario era aumentato, e questo squilibrio spingeva verso le città i contadini impoveriti: negli ultimi due decenni del secolo XV, i poveri costituirono la maggior parte degli immigrati. Per questo motivo le autorità municipali reagirono, chiesero cauzioni o diritti di accesso, alzarono le condizioni per avere il diritto di cittadinanza. Le città continuavano certo ad ammettere al loro interno i poveri, ma non si consideravano tenute ad alcun dovere nei loro confronti. Esse riservavano i benefici delle istituzioni assistenziali ai loro cittadini di lunga data e non esitavano a espellere i nuovi arrivati in caso di necessità.

I salari urbani subirono rapidamente gli effetti di tale evoluzione. Nominalmente stabili, furono erosi dall'aumento – che variava a seconda dei luoghi – delle derrate di prima necessità. A Rouen, perdettero un quarto del loro valore nell'ultimo terzo di secolo, mentre il potere d'acquisto in granaglie dei manovali parigini si ridusse della metà. I salari urbani, e soprattutto i lavoratori a giornata, furono i primi perdenti nell'opera di ricostruzione che si andava completando. Negli anni 1500, il manovale di Tours o di Lione doveva consacrare il 70-80 per cento dei suoi guadagni alla sua mediocre alimentazione familiare. Praticamente, non poteva piú collocare uno dei suoi figli nel mondo del lavoro qualificato, mentre i salariati dell'artigianato si vedevano poco per volta sbarrare la strada della *maîtrise*, cioè per diventare maestro artigiano. Aumentavano le distanze tra i beneficiari e le vittime della prosperità economica, tra l'élite e il popolo minuto. Cosí, le tensioni interne si moltiplicarono: all'interno stesso delle arti meccaniche, a causa della proliferazione delle corporazioni professionali, fra i leaders degli artigiani e le oligarchie ostili ai «monopoli», fra i gruppi compatti di mercanti che non avevano accesso agli affari redditizi e quei pochi «mercanti all'ingrosso» che si accaparravano gli appalti e gli incarichi municipali. Denominatore comune degli atteggiamenti di tutti quelli che erano piú o meno in-

seriti e inquadrati nelle solidarietà professionali o territoriali: una sempre piú grande diffidenza nei confronti dello straniero, del concorrente pericoloso, e un'ostilità che si mescolava al timore verso i poveri e i vagabondi.

Un po' ovunque, aumentarono gli effettivi della prostituzione. Non era certo la prima volta, le società urbane avevano conosciuto piú volte questi cicli «neri» che spingevano verso le loro porte, o le piazze in cui si assumeva mano d'opera, folti gruppi di miserabili o di donne ridotte a vendersi. Ma, questa volta, la proliferazione delle donne vagabonde, «oziose», sradicate, sembrava incontrollabile. Era chiaro inoltre che la cancrena non avrebbe colpito soltanto i manovali stranieri ma anche tra le famiglie di nuovi cittadini, e talvolta persino taluni originari della città. Ad Avignone, Lione e in tutte le città della valle del Rodano, gli anni 1520-30 furono terribili, e centinaia di famiglie, ben note nelle loro città, furono ridotte alla mendicità.

A Parigi, città profetica, quando il cordigliere Jean Tisserand fondò, verso il 1490, il *Refuge des filles de Paris*, chiamato in seguito *Refuge des filles pénitentes*, delle ragazze povere si prostituirono per aver diritto di entrarvi; altre, su suggerimento dei loro genitori, si presentavano asserendo di aver avuto amori venali. Nel 1500, si costrinsero le candidate, visitate precedentemente da matrone, a giurare di non essersi vendute per essere accolte dall'istituto e, inversione paradossale, a queste povere ragazze non si chiese affatto di fornire le prove del loro pentimento, bensí quelle della loro dissoluzione passata. Si chiedeva loro un attestato di immoralità...

Cosí, un po' ovunque, nei consigli municipali ritornano, lancinanti, le denunce contro vagabondi e vagabonde, contro il cancro che rode il tessuto sociale: per esempio, a Digione (1540), «poiché la maggior parte dei già citati figli maschi [delle famiglie povere] mendicano e, non avendo un'occupazione, compiono piccoli furti e vivono malamente al punto da essere spesso recidivi, frustateli, tagliate loro le orecchie, banditeli o impiccateli, e poiché molte giovani dello stesso tipo si dedicano alla prostituzione, vanno al bordello e vivono oziosamente...»

Si adottano dunque misure poliziesche contro gli ambienti della prostituzione. Non solo le «*filles vagabondes*», un tempo tollerate, sono ormai, per il semplice fatto di essere vagabonde, considerate come criminali, ma anche le prostitute pubbliche appaiono, dopo il 1500, molto piú frequentemente come delinquenti. E, soprattutto, sono ormai quasi sempre accompagnate da giovani malviventi con i quali vivono «sugli uomini». Le *bagarres* fra operai cimatori, garzoni di macellai o di tessitori si moltiplicano nei pressi della *grande maison* di Digione; in queste risse sanguinose si affrontano gruppi organizzati di uomini che appartengono alle professioni piú colpite dalle difficoltà o dal maltusianismo dei maestri artigiani. Il lenocinio non può piú rimanere a lungo un'attività complementare del mestiere; per la sola presenza della concorrenza, bisogna inesorabilmente finire nel mondo della delinquenza, e sono gli stessi gestori della *grande maison*, già prima del 1530, a citare, tra i mali che gravano sulla professione, i giovani delinquenti.

Le case pubbliche, i bagni erano sempre aperti, ma diventavano pericolosi, mentre, in altri luoghi, la fornicazione con prostitute, clandestine o occasionali, poteva assumere caratteri un tempo sconosciuti. Nel 1518, per la prima volta, due tessitori di Digione furono banditi e i loro beni confiscati «per un certo grosso ed enorme crimine che va sotto il nome di sodomia» sulla persona di un apprendista di tredici anni. L'avevano sodomizzato per alcune settimane «dicendogli che era bello come montare le ragazze». Nove anni dopo, fu bandito il padre di una prostituta, per le stesse ragioni: aveva commesso il delitto di sodomia su una serva.

È evidente che le violenze degli scapoli privi di risorse avevano ancor piú ragione d'essere che nel secolo XV, e le scorribande notturne erano altrettanto frequenti. Però diventavano molto pericolose per i loro autori. La legislazione repressiva era diventata piú rigorosa, piú rigido il rispetto della disciplina per domestici e apprendisti, e la giustizia cominciava a imporsi non soltanto nei riguardi dei vagabondi ma anche degli abitanti. Era sempre piú difficile sfuggire alla giustizia, sia perché gli organici erano piú

numerosi sia perché le vecchie solidarietà territoriali o professionali, che un tempo castigavano o proteggevano, non avevano piú la stessa forza. Le autorità guardavano con sospetto tutte le forme di «giustizia», «privata» o «popolare» (che potevano nascondere pericolose iniziative), i chierici cominciavano ad accusare confraternite e «abbazie» di organizzare la lussuria, e queste varie solidarietà erano, a loro volta, indebolite dalle tensioni che emergevano al loro interno. Infine, i valori diffusi durante le feste da queste confraternite «gaudenti» apparivano perniciosi a tutti quelli che pensavano di «ristabilire l'ordine» nella società.

Fondamento di quest'ordine: la famiglia. Rivolgiamo perciò la nostra attenzione al matrimonio. Se la differenza d'età dei coniugi può essere considerata rivelatrice dell'«ordine coniugale», la lieve diminuzione di questo scarto per il primo matrimonio (da quattro anni, in media, tra il 1440 e il 1490, a meno di tre anni, tra il 1490 e il 1550, a Digione) può indicare un mutamento nella concezione gerarchica della coppia a vantaggio della donna. A questo elemento fanno eco le piú frequenti citazioni di «matrimoni disordinati», dei matrimoni contro la volontà dei genitori e, soprattutto, senza tener conto del consiglio dei fratelli o della madre. A Lione, negli anni 1520-1530, sembra che l'eventualità della libera scelta dello sposo da parte di una giovane sia stata considerata come un fatto normale negli strati sociali medi. Inconcepibile cinquant'anni prima, questo tipo di matrimonio comportava senza dubbio una sanzione paterna (la dote era dimezzata) ma non la diseredazione della figlia. Gli eredi maschi avevano d'altronde interesse a lasciare che la figlia scegliesse liberamente il marito, dal momento che ad essi sarebbe andata una parte piú grossa dell'eredità... Ad Avignone, il 16 giugno 1546 (vent'anni dopo il celebre editto di Enrico II sul matrimonio degli *enfants de famille*), fu comunicato al consiglio della città che «da qualche tempo le giovani di Avignone hanno l'audacia di sposarsi senza il sigillo e il consenso dei padri e madri e altri familiari, cosa che è da ritenersi assolutamente scandalosa e ingiuriosa per il bene pubblico»...

Non è forse possibile vedervi il risultato, apparentemente paradossale, dell'azione di tutte le confraternite gaudenti che, poco a poco, avevano fissato i vecchi riti del controllo sociale, moltiplicato le occasioni d'incontro tra giovani dei due sessi, ammesso, in qualche caso, le donne nelle loro bande (nelle «abbazie» piú importanti o borghesi, a volte esse sceglievano l'abate, un tempo incaricato di correggere il loro comportamento...), arbitrato fra concorrenti e favorito unioni prima impossibili? Le manifestazioni delle «abbazie» esprimevano sempre una morale della gioia ma che, almeno in certi strati, attribuiva maggior valore ai piaceri condivisi dai due partner che ai divertimenti venali con le *filles*.

Questa azione sembrava tanto piú scandalosa poiché le correnti riformatrici del cattolicesimo, come anche i propagandisti protestanti, guardavano con diffidenza le feste e le riunioni di giovani e facevano della loro famiglia il luogo privilegiato dell'educazione dei figli.

La Chiesa, le autorità, i notabili, i protestanti, certi gruppi di donne: ciascuno aveva i suoi buoni motivi quando denunciava la dissolutezza dei costumi. Non vi fu subito un attacco concertato contro la prostituzione, pubblica o tollerata. I riformatori cattolici cercavano innanzitutto di lottare contro il concubinato dei chierici; i consigli municipali combattevano i perturbatori dell'ordine; le donne d'alto rango tendevano a preservare il pudore dei figli e a ricacciare le case chiuse verso la periferia; i fautori della riforma, infine, si proponevano di estirpare i vizi che facevano incombere sull'avvenire della comunità minacce terribili. Poco alla volta, di calamità in calamità, queste forze finirono per convergere e, lentamente, tra il 1490 e il 1550, gli atteggiamenti colletivi mutarono. Per la prima volta, a Digione, poco dopo il 1500, un *compagnon* confessò che «non senza vergogna si andava» al *prostibulum*». Negli anni 1530, la repressione dei «bordelli privati» si fece piú efficace, in seguito si chiusero i bagni piú scandalosi e si spostarono i bordelli municipali verso i margini della città, prima di sopprimerli. L'Editto di Amboise non fece altro che sanzionare un'evoluzione da tempo avviata. Nel 1573, a Digione, era il boia ad abitare nel-

la casa «un tempo chiamata delle *filles communes...*» La libertà dei costumi – maschili – era finita, ma una certa forma di schiavitú pubblica era scomparsa con essa[1].

JACQUES ROSSIAUD
Université de Clermont-Ferrand

[1] Le grandi linee di questo lavoro sono state esposte nel corso del seminario di Philippe Ariès nel febbraio 1980. L'analisi riprende e sviluppa il contenuto di due articoli: *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est*, in «Annales ESC», 1976, pp. 289-325, e *Fraternités de jeunesse et niveaux de culture dans les villes du Sud-Est à la fin du Moyen Age*, in «Cahiers d'histoire», 1976, 1-2, pp. 67-102.

Due donne inglesi del secolo XVII

Note per una anatomia del desiderio femminile

Ricostruire una storia della sessualità femminile nell'Inghilterra di piú di tre secoli fa esclude quasi del tutto qualsiasi documento scritto da una donna. Di rado le donne vi facevano allusione nei loro diari intimi o nella loro corrispondenza (ancorché si debba ammettere che tali riferimenti sarebbero con molta probabilità i primi a venir espunti alla luce di un ripensamento) e ancor meno a stampa. Sulla base di testimonianze di donne giunte sino a noi, si potrebbe quasi concludere che il desiderio femminile fosse un regno del tutto inesplorato, se mai fosse davvero esistito; cioè, se gli imperativi e l'assoluta necessità di castità, modestia, «onore» e reputazione femminile non fossero cosí ripetutamente e universalmente insistiti. Una motivazione del tutto innocente, a quanto pare, eliminerebbe l'importanza di una cosí rigida costrizione. Un aspetto dell'efficacia esercitata da questa censura sulle donne di quel tempo è il fatto che qualsiasi discussione della loro vita sessuale, sia immaginaria che reale, deve passare per vie indirette.

La poesia che segue, scritta da Lady Elizabeth Carey verso il 1613, descrive la condotta casta che veniva generalmente rappresentata quale modello di comportamento femminile.

> Non basta per colei che è una moglie
> immacolatamente rifuggire da una cattiva azione:
> ma dal sospetto dovrà affrancare la sua vita,
> e spogliarsi del potere quanto della volontà.
> Non è cosí glorioso per lei essere libera,
> quanto dal suo stesso io essere controllata.
>
> Quand'abbia territorio ampio su cui muoversi,
> perché dovrebbe desiderare di portarsi in cresta?

Non è nessuna gloria a non privarsi che
di quelle cose che potrebbero rovinarle l'onore:
ma è degno di gratitudine, se ella non prenderà
tutte le libertà lecite per amor dell'onore.

Quella moglie la mano contro la sua fama attenta,
che piú che solo al suo signore
parlerà in privato ad ogni orecchio altrui;
e sebbene potrà vivere in buona reputazione,
per quanto casta assai, ella la propria gloria infanga,
e ferisce il suo onore, anche se non l'uccide.

Quando si legano ai mariti loro,
non concedono quelle interamente loro stesse?
O non danno che il loro corpo, non la loro mente,
questa serbando, benché migliore, ad altrui preda?
No, certo, il loro pensiero non può piú appartenere loro,
e quindi a nessun altro noto ma a uno solo.

Poi ella invade i diritti di un altro,
colei che cerca d'essere per lingua pubblica onorata;
e sebbene i suoi pensieri rispecchino con pura luce
la sua mente, se non è esclusiva, non è casta.
Perché in una moglie non è peggio trovare
un comune corpo, piú che una comune mente.

Molte contemporanee di Lady Carey confermarono similmente l'egemonia sociale della «modestia»: la sua poesia è caratteristica sia nel linguaggio che nel contenuto. Sebbene le sue raccomandazioni si rivolgano specialmente alle mogli, i principî su cui si basano valevano per l'insieme delle donne, poiché secondo l'espressione della *Lawe's Resolution of Women's Rights* (la deliberazione Lawe sui diritti delle donne) del 1632, «tutte sono ritenute spose o future spose... Anche le vedove non piú in età d'avere figli o di rimaritarsi erano tuttora soggette alle costrizioni della modestia. La poesia di Lady Carey è di particolare interesse per la sua chiara delineazione del processo tramite il quale un'interdizione specificamente sessuale si estende a coprire ogni aspetto della vita femminile.

L'origine pratica dell'esigenza della castità nelle donne, come riconosciuta dalla piú parte dei commentatori

del diciassettesimo secolo, era l'importanza della paternità indiscussa in una società la cui intera struttura economica e sociale si fondava sul sistema ereditario patrilineo della primogenitura. Il primo marchese di Halifax scrisse a sua figlia, che si era lamentata delle infedeltà del marito, onde spiegare come le avventure sessuali possano essere approvate per quanto attiene all'uomo, sebbene ritenute «criminali» per quanto si riferisce alla donna, poiché il suo «onore» indiscusso assicurava la «salvaguardia delle famiglie da qualsiasi mescolanza che potesse arrecar loro macchia».

Secondo Lady Carey, comunque, la castità femminile abbracciava un territorio piú ampio della mera astinenza da qualsiasi attività sessuale illegittima: «Non basta per colei che è una moglie | immacolatamente rifuggire da una cattiva azione». Una donna che è veramente casta, sostiene, si spoglierà «del potere quanto della volontà», e rinuncerà «a tutte le libertà lecite per amor dell'onore». La castità viene cosí reinterpretata come passività; l'assenza di potere o impotenza diviene la caratteristica centrale della femminilità. Alla medesima stregua, l'espressione della sessualità stessa è ricondotta all'esercizio del potere e della volontà, o all'aggressione. Violare la prescritta passività, come inconsciamente suggerisce il linguaggio della poesia citata, significava avvicinarsi pericolosamente ad un agire da uomo: la donna che aspirava a «portarsi in cresta» (a salire alle vette) tradiva un desiderio di usurpare l'erezione maschile.

Mediante l'astrazione del concetto di castità, Lady Carey imposta una struttura d'autocostrizione capace di espandersi all'infinito. Se ad ogni sfera della vita femminile era da riferirsi un significato sessuale, allora il ritegno esercitava delle inibizioni sul suo modo di parlare, di guardare, di camminare, di immaginare, di pensare. In un libro di consigli ad uso delle giovanette stampato nel secolo XVII, *The Whole Duty of a Woman* (L'insieme dei doveri di una donna), si specificava che «Il ritegno [...] s'estende nella vita, nei movimenti e nelle parole [...] I vostri sguardi, i vostri discorsi, e il corso di tutto il vostro comportamento dovranno manifestare un'umile diffidenza per voi stesse; essere pronte ad apprendere e ad osser-

vare, piuttosto che a imporre e a ordinare [...] Poiché tenete in gran conto la vostra reputazione, rimanete entro i limiti di questa virtú [...] non date occasione di scandalo o di rimprovero; ma che la vostra conversazione sia di esempio agli altri [...] Che né i vostri pensieri né i vostri occhi vaghino». Occhi, o persino pensieri vaganti erano evidentemente considerati come impudichi. «Le donne discrete non hanno né occhi né orecchie», cosí diceva un proverbio del secolo XVII.

L'immagine dello spazio chiuso cosí strettamente associata alla nozione d'identità femminile nella poesia di Lady Carey, s'affida a una concezione assai chiaramente definita del territorio sessuale: i campi d'esperienza maschile e femminile erano due universi contigui ma irreconciliabili. L'espressione «la sfera femminile» ritorna ripetutamente nelle lettere, diari, manuali d'etichetta e altri testi contemporanei; è usata quale sinonimo di «ambito privato» o di «casa», mentre la provincia maschile delinea «il mondo». Qualsiasi incursione, reale e immaginaria, verbale o concreta, in ciò che era ritenuta riserva di caccia maschile, era vista come negazione della femminilità. Le implicazioni sessuali di questa terminologia sono evidenti: la «sfera» della donna la costringe entro i limiti del suo «spazio interiore», mentre il sesso prominente dell'uomo lo spinge naturalmente in un teatro d'azione piú ampio e aggressivo.

Il parallelismo espresso da Lady Carey tra la «mente pubblica» e il «corpo pubblico» permette di spiegare in parte perché cosí poche donne inglesi abbiano pubblicato opere di letteratura prima del secolo XVIII: si trattava di una violazione simbolica del riserbo femminile. Per una donna, pubblicare i propri scritti (i propri pensieri) era rendersi «pubblica»: esporsi al «mondo». Era permettere che ci si introducesse nella «cerchia privata» femminile. Molte, per proteggersi dallo scandalo, scelsero l'anonimità. L'autrice sconosciuta di un opuscolo femminista pubblicato nel 1696 dichiara in modo del tutto esplicito i motivi per cui tiene segreto il suo nome: «nulla potrebbe indurmi a portare il mio nome sulla scena pubblica del mondo [...] la reputazione di tenerezza del nostro sesso [...]

mi ha resa assai cauta a non esporre la mia a simili vapori deleteri». Dorothy Osborne ritenne che la duchessa di Newcastle commettesse una follia a firmare col proprio nome i propri scritti. In una lettera privata al fidanzato ebbe a commentare: «i suoi amici vanno assai biasimati che le permettono di divulgarsi [...] vi sono certe cose che le convenzioni hanno reso quasi assolutamente necessarie, e ritengo che la reputazione sia una di queste; se si potesse essere invisibili, sceglierei questo».

Le attitudini espresse da lettere, diari, opere letterarie e altri testi di donne suffragano per la piú parte il giudizio di Lady Carey sul riserbo come punto centrale dell'ideale femminile. È difficile dire fino a che punto questo ideale fosse interiorizzato dalle donne e in che misura determinasse effettivamente il loro comportamento sessuale. Infatti nulla indica che non vi siano state discordanze tra la posizione morale rivendicata negli scritti e la condotta adottata nella vita privata. La scarsità di testimonianze da parte di donne, comunque, tende a provare che se l'obbligo al riserbo non ha impedito loro d'agire seguendo i loro desideri sessuali, le ha per lo meno trattenute dal parlarne nei loro scritti.

Di quando in quando vi furono delle ribelli: se molte donne furono costrette ad ammettere con Lady Carey l'importanza sociale della modestia, non tutte la giudicarono una virtú. Di certo non tutte condivisero l'opinione della poetessa per cui il provare una passione sessuale fosse innaturale per le donne, o che la sua assenza fosse un aspetto inerente alla femminilità. L'autrice di una poesia intitolata *Sylvia's Complaint of her Sex's Unhappiness* (Lamento di Silvia sull'infelicità del suo sesso) e recante la data 1688, ritenne chiaramente come oppressivo il dovere della modestia: «I nostri pensieri simili ad esca, pronti a infiammarsi, | spesso son presi da tenero desiderio d'amore», scrisse. «Ma le convenzioni impongon leggi cosí rigide, | che per nostra salvezza la cosa non dobbiamo divulgare. | Se una di noi ha visto un giovane umile | e su-

bito pensieri prendono a colpire | ... | le usanze e la modestia, ben piú severe | proibiscono rigorosamente che la nostra passione si dichiari». Nonostante il suo coraggioso riconoscimento a stampa dei propri impulsi sessuali, l'autrice della poesia sceglie di proteggere la sua reputazione da ulteriori danni identificandosi con nulla piú che lo pseudonimo di «Silvia».

Aphra Behn fu una straordinaria eccezione a questa regola d'invisibilità. Contemporanea di «Silvia», fu la prima donna inglese a diventare scrittrice di professione, cioè, a guadagnarsi da vivere tramite la produzione di opere letterarie. In diciassette anni, diciassette suoi lavori teatrali furono messi in scena a Londra; in piú pubblicò diversi volumi di poesia e di traduzioni, e tredici romanzi brevi. Lungi dal giustificarsi o dal sottrarsi alle responsabilità nei suoi scritti a stampa, cerca attivamente di prendere a pieno titolo il suo posto tra i colleghi maschi e non come una dama che scarabocchi per proprio divertimento, cosí come avevano sostenuto le poche altre scrittrici che avevano pubblicato prima di lei.

L'aperta confessione con cui parlò dei propri desideri, fece di Aphra Behn un personaggio ancora piú notevole: ella sollevò senza digressioni la questione sessuale e non ebbe timori di portarla sulla scena. Il suo secondo lavoro teatrale, *The Amorous Prince*, del 1671, si apriva su una scena di seduzione appena giunta alla sua fruizione: la coppia che si alza dopo aver fatto all'amore. Secondo le indicazioni dell'autrice, lei indossa la sua «biancheria da notte» e lui si sta vestendo; la scena si svolge nella camera da letto di lei. L'atto non solo ha avuto luogo al di fuori della santità del matrimonio, ma il corteggiatore in questione non è neppure il fidanzato della giovane. Aphra Behn non scriveva queste scene piccanti per scandalizzare e divertire il pubblico teatrale della sua epoca; respingeva attivamente la modestia femminile come qualcosa di fondamentalmente oppressivo e riteneva che la passione fisica era parte inseparabile dell'amore. Le donne, ella sosteneva, conoscono l'esperienza del desiderio quanto gli uomini e sono altrettanto capaci d'esprimerne l'intensità.

Forse Aphra Behn non avrebbe avuto il coraggio o la

forza di difendere una simile posizione se la Restaurazione non avesse creato un clima favorevole. Nata nel 1640 diventa adulta negli anni sessanta, quando il ritorno al trono di Carlo II provoca un repentino e internazionale capovolgimento della morale puritana che Cromwell aveva tentato d'imporre durante l'Interregno. La preoccupazione del re di distinguersi a tutti i livelli dai suoi predecessori, aggiunta alle sue inclinazioni naturali, creò un'atmosfera in cui la promiscuità divenne una norma sociale altrettanto dogmatica quanto la devozione sostenuta dai piú rigoristi del partito puritano. Era questo, tra gli altri, un mezzo per manifestare la propria lealtà alla causa reale: cosí si consigliava a Francis North di «tenersi una puttana» poiché egli era «malvisto a corte per non averlo fatto». Questo sviluppo toccò essenzialmente la società mondana di Londra, la corte e gli ambienti aristocratici, i teatri, le taverne e i caffè. È tra questa nuova razza di libertini che Aphra Behn trova i suoi colleghi d'arte, il suo pubblico e i suoi sostenitori. Vi sono molti riferimenti al disprezzo per la modestia femminile tradizionale da loro professato. L'eroe di una sua commedia rimbrotta una dama che cerca di convincere ad andare a letto con lui col dirle che la preoccupazione per la sua reputazione è sorpassata: «Vergogna, vergogna, Laura, – dice costui, – una dama cresciuta a corte, e che pertanto non ha abbastanza compiacenza di ricevere un corteggiatore in privato: un tale pudore non è piú di moda...» L'eroina è però messa sull'avviso da suo fratello che le raccomanda di non accedere a siffatti argomenti: «guardati dagli uomini, – le dice, – perché sebbene lo sia anch'io, ho tuttavia le debolezze del mio sesso, e anch'io posso fingere. Non fidarti di nessuno di noi, perché se lo fai, sei perduta».

Nonostante la loro adesione alla libertà sessuale, i corteggiatori promisqui della Restaurazione rimanevano ancora piú o meno inconsciamente attaccati al principio della modestia femminile che pretendevano di ripudiare. Questa duplice tendenza metteva le donne in una posizione impossibile. In una poesia intitolata *To Alexis, in answer to his Poem against Fruition* (Ad Alexis, in risposta ai suoi versi contro la fruizione), Aphra Behn si lamentò

di come gli uomini della sua generazione fuggono le donne «se l'onore prende il nostro partito | ... | E ci fuggono, oh! se noi cediamo». La sua poesia, *The Disappointment* (La delusione), descrive in dettagli le difficoltà che potrebbe incontrare una donna che tentasse di sottrarsi alle restrizioni della modestia. Ecco il testo nella sua interezza.

La delusione

I

Un giorno l'amoroso Lisandro,
mosso da impaziente passione,
sorprese la bella Cloris, quell'amata fanciulla,
che piú non potè difendersi.
Tutto tramò col di lui amore;
l'astro dorato del giorno,
nel suo vivace carro trainato dal fuoco,
adesso discendeva al mare,
senza lasciare luce che guidasse il mondo,
altra da quella lanciata dagli occhi di Cloris piú luminosi.

II

In un boschetto solitario pronubo all'amore,
silente come il consenso d'arrendevole fanciulla,
ella con languore ammaliante,
consente alla sua forza, però non senza lieve lotta;
le mani incontrano il suo petto dolcemente,
ma non nell'intenzione di respingerlo,
bensí propense a farvi appello:
mentr'egli giace tremante ai suoi piedi,
è invano mostrar resistenza;
le manca la forza di dire: Ah, ma che fai?

III

Dolce nel lume dei suoi occhi, eppur severa,
dove pudore e amore confusamente lottano,
nuovo vigore a Lisandro dona;
e nell'orecchio debolmente alitandogli,
ella gridò: cessa, cessa, il tuo vano desiderio,
o chiamerò aiuto. Tu che farai?
L'onore a me piú caro, nemmeno a te,

non posso, non devo darlo. Ritirati,
o prendi questa vita, la cui parte essenziale
t'ho data con la conquista del mio cuore.

IV

Ma lui nuovo tanto alla paura,
quant'era capace d'amore,
per abbellire gli istanti beati,
la bocca, il collo, i capelli le bacia;
il suo tocco il nuovo desiderio suscita in lei,
la mano che gli ardeva tremante il niveo
seno a inturgidirsi le premette,
mentre ansimando gli giaceva tra le braccia.
Tutte di lei le incustodite sue bellezze eccole
a trofeo e bottino del nemico.

V

Ed ora senza rispetto o paura,
egli cerca l'oggetto dei suoi voti,
(il suo amore non ammette alcun pudore)
a rapidi gradi avanzando là dove
la di lui audace mano afferrò quell'altare,
ove sacrificano gli dei dell'amore:
quel terribile trono, quel paradiso
dove il furore si placa, e la rabbia si soddisfa;
quella fontana dove la voluttà ancora scorre,
ed all'intero mondo apporta quiete.

VI

Le sue fragranti labbra le di lui incontrando,
s'uniscono nei corpi, come nelle loro anime;
dove entrambi nei loro sconfinati trasporti
sopra il muschio s'allungano
Cloris si giace semimorta e senza fiato;
teneri gli occhi gettano un'umida luce
quale divide il giorno dalla notte;
o stelle cadenti, i cui fuochi declinano:
e ora non mostra alcun segno di vita,
se non il breve su e giú dei sospiri.

VII

Lui la vede tutta per lungo distesa;
le vede il seno nudo che si solleva;

sciolta la trasparente veste, da cui traspaiono
forme all'amore intese e al gioco;
abbandonata dalla propria fierezza e pudore.
Ella fa dono dei suoi piú teneri piaceri,
offrendo la sua virginale innocenza
vittima della sacra fiamma d'amore;
mentre piú che rapito il pastore giace
incapace di compiere il sacrificio.

VIII

Mille delizie pronto ad assaporare,
lo sfortunato pastore, nell'eccessivo suo trasporto,
vide il piacere immenso mutarsi in dolore;
piacere che il troppo amore distrugge;
pose di lato le vesti consenzienti,
e tutto il paradiso gli si aprí alla vista,
pazzo di possedere, gettò se stesso
sulla leggiadra fanciulla disarmata.
Ma oh quale invidioso dio cospira
a carpirgli la potenza, pure lasciandogli il desiderio!

IX

Supporto alla natura (senza il cui aiuto
ella non può generare nessun essere umano)
ora esso stesso manca dell'arte di vivere;
i suoi nervi allentati la debolezza invase:
invano l'irato giovane tentò
di richiamare il suo svanito vigore,
nessun moto si avvierà dal movimento;
eccesso d'amore ha tradito il suo amore:
invano egli tribola, comanda invano;
l'insensibile ricadde piangendogli in mano.

X

In questa contesa d'amore sí crudele,
dove troppo duri furono amore e sorte,
il povero Lisandro disperato
con la sua vita rinunciò alla sua ragione:
ora tutto il fuoco vivo e ardente,
che avrebbe dovuto infiammare la parte piú nobile,
serví ad accrescergli la rabbia e l'onta,
senza lasciar scintilla alcuna di nuovo desiderio:
le di lei nude grazie non poteron smuovere
o quell'ira calmare che gli aveva corrotto l'amore.

XI

Cloris riavendosi dall'estasi
che amore e dolce desiderio ingenerata avean,
la timida mano posò delicatamente
(guidata o per disegno o caso)
sul favoloso priapo,
quel dio potente a dire dei poeti;
ma mai giovin pastora,
a coglier felci sopra la brughiera,
tolse piú ratta le sue dita,
trovando sotto il verdicare delle foglie un serpente:

XII

Che Cloris la sua bella mano,
trovando il dio dei suoi desideri
privo di tutto il suo tremendo fuoco,
e freddo come i fiori madidi della rugiada mattutina.
Chi può la confusione della ninfa indovinare?
Il sangue le lasciò la parte posteriore,
e tutto di rossori le cosparse il volto,
a esprimer sia disdegno che onta:
e dalle braccia di Lisandro fuggí via,
lasciandolo che sviene sul malinconico letto.

XIII

Simile a fulmine ella si fugge per il bosco,
o Dafne dal dio delfico,
nessuna orma sull'erba del cammino
ella lasciando, a istruire occhi incalzanti.
Il vento che le scherzava tra i capelli,
e le giocava con le scompigliate vesti,
scoprí nella fanciulla che fuggiva
quanto da sempre fecero gli dei, se giusto.
Cosí Venere, quando il suo amore venne ucciso,
fuggí impaurita per la fatal pianura.

XIV

Lo sdegno della ninfa nessuno se non io
può ben immaginarlo o piangerlo:
ma nessuno può dire l'anima di Lisandro,
se non coloro che hanno governato il suo destino.
Le sue mute afflizioni si gonfiano in tempeste,
e non un dio che gli risparmi la sua rabbia;
maledí costui la sua nascita, il suo destino, le sue stelle;

ma piú le grazie della pastorella,
il cui influsso tenero e stregante
condannato l'avea all'inferno dell'impotenza.

La poesia inizia abbastanza tradizionalmente: è Lisandro, l'uomo, che provoca l'incontro sessuale, è lui che è «mosso» dalla passione, lui che prende la fanciulla. Cloris cede al suo *volere*, non potendo piú «difendersi» dalla sua forza. Gli stessi boschi che celano gli amanti assumono la di lei passività «ammaliante»: per metonimia, divengono «silenti come il consenso d'arrendevole fanciulla». È a questo punto che Aphra Behn muove in senso contrario. La fanciulla «consente alla sua forza», e nello stesso tempo l'usurpa. Però «non senza lieve lotta» da parte di lei. Ella lo attira a sé anzi che fingere modestia con l'allontanarlo. Nella terza stanza, Cloris protesta piuttosto fievolmente il compromesso del suo «onore femminile», ma qualsiasi velleità di resistenza non tarda a svanire dinnanzi alla piena del proprio desiderio. Sebbene Aphra Behn piú oltre, nella stanza settima, la descriva come una «vittima» che immola la sua «innocenza virginale», Cloris è lungi dall'ignorare la fonte del proprio piacere: «Quella fontana dove la voluttà ancora scorre, | ed all'intero mondo apporta quiete». Né il meccanismo dell'erezione clitoridea pare affatto ignoto a Aphra Behn: nella dodicesima stanza, descrivendo lo scemare del desiderio in Cloris, nota che «il sangue le lasciò la parte posteriore»; per parte posteriore intendendosi gli organi sessuali della fanciulla.

L'intensità del desiderio, comunque, rende impotente l'amante virtuale. Questi tenta di ritrovare il suo «vigore» masturbandosi, ma «nessun moto s'avvierà dal movimento... l'insensibile ricadde piangendogli in mano». Il suo desiderio per la fanciulla muta rapidamente in furore. Per colmo dell'umiliazione, Cloris prende in mano il membro afflosciato (stanza undicesima) e ne smaschera l'afflosciamento. La descrizione di Aphra Behn sottolinea la trasmutazione del pene da strumento di piacere a emblema di pericolo: la fanciulla scopre un serpente.

Nel respingere la passività sessuale che avrebbe dovuto costituire la sua parte, Cloris ha impedito al suo amante

d'esercitare su di lei il suo «potere». Questi la ritiene chiaramente responsabile della propria impotenza. Aphra Behn non cerca di trarre alcuna morale dal fallito incontro, né di indurre Cloris a un comportamento di maggior modestia. Analizza semplicemente la complessa interazione dei ruoli in un paritario incontro del desiderio. L'imperativo della castità femminile non poteva venir estirpato dalla coscienza sociale tramite le sole donne, questa la sua allusione.

ANGELINE GOREAU

La vita sessuale dei coniugi nell'antica società: dalla dottrina della Chiesa alla realtà dei comportamenti

Poche fonti hanno parlato della sessualità coniugale con tanta dovizia di dettagli quanto i trattati di teologia morale, le raccolte di casi di coscienza, i manuali di confessione, ecc. Partirò quindi proprio da questi documenti ecclesiastici insistendo particolarmente su quelle loro prescrizioni che oggi ci appaiono strane. Cercherò, in seguito, di vedere in che misura questa letteratura ci informa sulla vita sessuale delle coppie di un tempo.

Al centro della morale cristiana, esiste una fortissima diffidenza nei confronti dei piaceri della carne, perché essi mantengono lo spirito prigioniero del corpo, impedendogli di elevarsi verso Dio. Bisogna mangiare per vivere, ma evitare i piaceri della gola. Allo stesso modo, siamo costretti ad unirci all'altro sesso per fare dei figli, ma non dobbiamo dare importanza ai piaceri sessuali. La sessualità ci è stata data soltanto per riprodurci. Utilizzarla ad altri fini, per esempio per il piacere, significa abusarne.

Nella nostra società come in tutte le altre, sottolineano i moralisti cristiani, l'istituzione matrimoniale è quella che meglio si adatta all'educazione dei figli; e, d'altra parte, non è possibile concepire figli legittimi – cioè atti a succederci – se non in legittimo matrimonio. Ogni attività sessuale esterna rispetto al matrimonio ha perciò necessariamente un fine che non è la procreazione e costituisce peccato. Ed è per questo che nessuna di esse sarà permessa. Di solito, si conosce meglio questo divieto delle sue motivazioni teologiche, per non parlare delle ragioni storiche, che meriterebbero uno studio approfondito.

D'altra parte – e questo ci appare già piú strano –, l'unione sessuale era legittima, anche all'interno del matri-

monio, soltanto se era intrapresa a buon fine, cioè per fare figli o per restituire al coniuge quanto gli era stato promesso per contratto matrimoniale. A questi due buoni motivi di congiungersi con il proprio marito o la propria moglie, i teologi, a partire dal secolo XIII, ne hanno aggiunto un terzo, in verità, meno lodevole: l'intenzione di lottare contro un desiderio colpevole.

San Paolo, in effetti, aveva scritto ai Corinti:

> È buona cosa per l'uomo non toccare donna: ma per cagione della fornicazione ognuno abbia la sua moglie, e ognuna il suo marito. Alla moglie il marito renda quello che le deve, e parimenti la donna al marito (ICor. 7.1-3).

Il matrimonio diventava così un rimedio dato da Dio all'uomo per preservarsi dalla fornicazione. In altri termini – sono i teologi a dirlo, dal secolo XIII –, quando uno dei coniugi si sente tentato di commettere l'adulterio oppure polluzione volontaria, può, se non trova mezzo migliore, utilizzare il rimedio del matrimonio per non soccombere a tali tentazioni.

A partire dal secolo XV, certi teologi hanno ritenuto che si potesse non commettere alcun peccato unendosi alla propria moglie o al proprio marito con questa intenzione. Prima, tutti vi vedevano un peccato veniale. Bisognava inoltre sorvegliare i propri fantasmi per evitare di cadere in peccato mortale: immaginare di unirsi ad una persona che non fosse il coniuge significava infatti commettere adulterio.

La maggior parte dei teologi antichi riteneva infine che i coniugi, che si univano per il piacere, commettessero, anche in questo caso, peccato mortale. Certo, esiste sempre un momento in cui quel piacere brutale chiamato piacere sessuale invade tutto il campo della coscienza. Perlomeno, è quanto affermavano i teologi. E molti pensavano – come papa Gregorio Magno, nel secolo VI – che fosse quasi impossibile uscire puri dall'amplesso coniugale. Ma ciò che costituiva peccato mortale era unirsi deliberatamente al coniuge per provare tale piacere. Quasi tutti i teologi medievali l'hanno sottolineato, seguendo, su questo punto, più san Girolamo che sant'Agostino.

Bisognerà attendere Thomas Sanchez, a cavallo dei secoli XVI e XVII, per sentire un altro discorso e scoprire un'altra problematica. I coniugi, egli afferma, che, senza particolare intenzione, non mirano ad altro «che ad unirsi fra sposi», non commettono peccato. A patto, naturalmente, che non facciano nulla per impedire la procreazione, che rimane il fine essenziale dell'atto sessuale. Non è piú la ricerca del piacere ad essere condannata: è la ricerca del «piacere in quanto tale»; in altre parole, delle relazioni sessuali volontariamente amputate della loro virtú procreatrice.

Finché i rapporti sessuali hanno avuto come unica giustificazione la procreazione, era evidente che qualsiasi manovra contraccettiva o abortiva fosse colpevole. Man mano che si moltiplicano le giustificazioni dei rapporti coniugali, la condanna di tali operazioni diviene sempre piú esplicita. La formula di Sanchez, «per il piacere in quanto tale», segna una tappa importante in questi due dibattiti, e svela lo stretto rapporto che li lega l'uno all'altro.

A partire dal secolo XVI, mi sembra, – ma bisognerebbe stabilirlo con una ricerca piú sistematica, – i teologi esortano i coniugi a non temere di avere troppi figli. Per esempio, Benedicti, nel secolo XVI [1], Fromageau nel XVIII [2], e il

[1] «L'uomo di bene non deve mai temere di avere troppi figli, deve invece pensare che è una benedizione divina e creder a ciò che dice Davide: "Sono stato giovane, – egli dice, – ed ora sono vecchio, ma mai ho visto il giusto abbandonato a se stesso, né i suoi figli cercare il pane in stato di estrema necessità", dal momento che Dio glieli ha dati, gli darà di conseguenza il mezzo per nutrirli, poiché è lui che sfama gli uccelli del cielo; altrimenti egli non glieli concederebbe» (*Somme des péchés*, lib. II, cap. IX, n. 63, p. 227 dell'edizione in-4° del 1596). Per il commento a questo testo, cfr. *L'attitude à l'égard du petit enfant*, in J.-L. FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident*, Editions du Seuil, Paris 1981, in particolare le pp. 153 e 180-81.

[2] *Cas XXXVI*: «Ausone, essendo di modestissima condizione, e vedendosi già gravato di sei figli, e benché sua moglie sia ancora giovane, ha preso la risoluzione, da piú di un anno a questa parte, di astenersi dall'uso del matrimonio, e ha persino rifiutato piú volte di compiere il suo dovere con la moglie, per timore che aumentasse il numero dei figli, e che egli non fosse assolutamente in grado di sfamarli. Può mettere in atto la sua scelta, almeno senza incorrere in peccato mortale? – *Risposta*: Alcuni autori ritengono che, in tali circostanze, un marito possa, senza peccato, astenersi dall'uso del matrimonio, e, di conseguenza, rifiutare il dovere alla propria moglie, a patto che non vi sia pericolo d'incontinenza, né dissenso da temere; ma non ci sembra che questa opinione sia da seguire nella pratica [...] Se Dio, come ha detto Gesú Cristo (Matteo 6.20,) e come aveva detto

papa Pio XI nel XX[3]. Alla fine dell'antichità e all'inizio del Medioevo, erano stati invece invitati a non unirsi piú, una volta garantita la loro discendenza. Le famiglie numerose non sono sempre state un ideale cristiano[4].

Stessa osservazione per quanto riguarda il «crimine di Onan», ovvero il «coito interrotto», che doveva essere il piú importante mezzo contraccettivo dei coniugi francesi nei secoli XVIII e XIX: i riferimenti ad esso sono rarissimi dall'antichità fino all'inizio del secolo XVI. Nel Seicento e nel Settecento, tutti i teologi e confessori ne parlano, e, in merito, pongono nuovi problemi come la complicità della sposa. Quest'ultima, com'è noto, doveva compiere il suo dovere coniugale ogniqualvolta suo marito lo richiedesse. Ma era ancora suo dovere – e, addirittura, ne aveva forse il diritto? – quando il marito aveva l'abitudine di praticare il coito interrotto? Fin dal secolo XVII, cioè piú di un secolo prima che la fecondità dei matrimoni dimi-

Davide molto tempo prima (*Salmi* 46.9), dà anche agli uccelli le cose necessarie alla loro vita, un cristiano non può offendere la divina provvidenza, dubitare della sua bontà e credere che se egli gli dà dei figli, non provvederà ai loro bisogni...» (FROMAGEAU, *Dictionnaire de cas de conscience*, 2 voll., 1733 e 1746, *Devoir conjugal*, col 1202).

[3] «I genitori cristiani devono comprendere inoltre che non sono soltanto chiamati a diffondere e conservare il genere umano in terra, che non sono soltanto destinati a formare degli adoratori del vero Dio, ma a dare figli alla Chiesa, a procreare concittadini dei Santi, esseri che saranno accanto a Dio, affinché il popolo praticante il culto di Dio e del nostro Redentore cresca giorno dopo giorno... Noi siamo toccati nel piú profondo del cuore dai lamenti di quei genitori che, colpiti da una grave indigenza, provano enormi difficoltà a sfamare i figli. Ma [...] nessuna difficoltà esterna potrà mai indurre a una deroga all'obbligo creato dal comandamento di Dio che vieta gli atti intrinsecamente cattivi per la loro stessa natura; in tutte le congiunture, i coniugi possono sempre, fortificati dalla grazia divina, assolvere fedelmente il loro dovere e preservare la loro castità coniugale da questa pratica vergognosa; questa è la verità inalterabile della pura fede cristiana, espressa dal magistero del Concilio di Trento: "Nessuno deve pronunziare queste parole temerarie, vietate, pena l'anatema, dai Padri: che all'uomo, anche per giusti motivi, sia impossibile osservare i precetti di Dio. Dio non comanda infatti cose impossibili, ma, comandando, vi avverte di fare ciò che potete e di chiedere ciò che non potete, ed egli vi aiuterà a poterlo fare"» (Enciclica *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930).

[4] «Gli adolescenti stessi premettono spesso il desiderio d'avere dei figli e credono di scusare gli ardori della loro età con l'intenzione di generare: quanto piú vergognoso è per i vecchi fare ciò che gli adolescenti confessano arrossendo! E persino i giovani, nei quali il timor di Dio calma e modera i cuori, rinunziano spesso, non appena hanno dei figli, alle pratiche di gioventú (SANT'AMBROGIO, *Trattato sul Vangelo di San Luca*, I, 43-45).

nuisse in modo significativo, questi dibattiti avevano invaso la letteratura teologica.

D'altronde, già nel secolo XIV, certi teologi avevano preso in considerazione le difficoltà delle coppie sovraccariche di figli. Pierre de La Palu è stato il primo a proporre loro «l'amplesso riservato» – cioè senza emissione di sperma, anche se con penetrazione –, pratica che ha avuto dei fautori nella Chiesa fino al secolo XX. Pierre de Ledesma, nel secolo XVI, ha suggerito invece un'altra soluzione: il rifiuto di assolvere il debito coniugale.

Piú ancora dei precetti antichi sulle intenzioni che animano i coniugi che si congiungono carnalmente, sono le nozioni di creditore e di debitore, in materia coniugale, ad esserci diventate estranee.

La nozione di debito coniugale risale a san Paolo. Nella sua prima lettera ai Corinti, egli scriveva, come sappiamo:

> ma per cagione della fornicazione ognuno abbia la sua moglie, e ognuna abbia il suo marito. Alla moglie renda il marito quello che le deve: e parimenti la donna al marito. La donna maritata non è piú sua, ma del marito. E similmente l'uomo ammogliato, ma della moglie (ICor. 7.2-4).

Interpretando alla lettera questo testo, i teologi medievali – e i loro successori fino all'inizio del secolo XX – hanno posto la nozione di debito al centro della vita sessuale dei coniugi. Nei trattati di teologia morale, nelle *summae* canoniche, nelle opere piú particolarmente consacrate al sacramento del matrimonio, è sotto il titolo *Debitum* – il «dovuto», il «debito» – che troviamo tutto ciò che riguarda la sessualità.

Nel concreto dei rapporti quotidiani, si immaginava che, affinché vi fosse congiunzione carnale, fosse necessario che uno dei coniugi esigesse dall'altro il pagamento del suo debito, e che l'altro l'assolvesse. In tutti i casi di coscienza relativi alla sessualità coniugale, si esaminavano perciò separatamente il caso del coniuge che reclamava il debito e di quello che lo pagava. Mai si pensava che potessero essere attratti l'uno dall'altro, spontaneamente e allo stesso tempo.

Bisogna, d'altra parte, sottolineare che sia la donna che l'uomo potevano trovarsi nella situazione di reclamare il loro debito. Fuori del letto coniugale, era sempre l'uomo a comandare la donna. E nell'atto sessuale lo si supponeva attivo, dunque superiore alla donna, che doveva subire i suoi assalti con passività. Tuttavia, rispetto al debito – e soltanto in questo senso – erano eguali, poiché ciascuno aveva, come diceva san Paolo, autorità sul corpo dell'altro.

I teologi tenevano tanto a questa eguaglianza – contraria ai costumi, e che essi stessi concepivano con difficoltà – che non esitavano a privilegiare la donna per compensare la sua debolezza e la timidezza «naturale» del suo sesso. Non era tenuta a «rendere il dovuto» che il marito esigeva esplicitamente invocando il suo diritto; lui, per contro, era tenuto a restituirlo, non appena capiva dalle espressioni della moglie, dal suo atteggiamento, che desiderava congiungersi carnalmente, senza osare esigerlo né esprimere il suo desiderio a voce alta e intelleggibile.

In realtà, questo privilegio non era privo di pericoli per la moglie, dal momento che coltivava la sua timidezza, riconfermava la sua passività. Se ella contava sull'uomo per indovinare il suo desiderio, rischiava di esserne privata. In ultima analisi, l'assolvimento del debito coniugale che, in linea di principio, rendeva la donna pari all'uomo, rischiava in realtà, di essere effettivamente applicato piú da lei che da lui.

Rimane da sapere fino a che punto la donna avesse diritto al piacere in questo commercio, che non teneva in grande considerazione, verosimilmente, il suo desiderio. Veramente, i teologi non ponevano la questione in questi termini. Il piacere, nella donna come nell'uomo, era per loro automaticamente sentito nel momento dell'eiaculazione. Si trattava perciò di sapere se la donna, nell'accoppiamento, dovesse emettere il suo seme [5].

[5] Per maggiori dettagli su questo problema, cfr. ANNE-CATHERINE DUCASSE-KLISZOWSKI, *Les théories de la génération et leur influence sur la morale sexuelle du XVI*e *au XVIII*e *siècle*, tesi di maîtrise dell'università di Paris VIII, giugno 1972, 88 pp. datt. Questo lavoro è già stato riassunto in *Homme et femme dans le lit conjugal*, in FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident* cit., cap. 8, pp. 127-36.

Prima ancora, si poneva un altro problema: il seme femminile è necessario alla riproduzione, come aveva sostenuto Galeno, oppure è inutile, come diceva Aristotele? Dopo lunghi dibattiti, nel corso dei quali gli uni erano a favore di Galeno, gli altri di Aristotele, tutti i nostri teologi giungevano alla conclusione che esisteva un seme femminile emesso durante l'orgasmo; che non era necessario alla concezione di un figlio, ma che vi contribuiva molto e rendeva il figlio piú bello. In effetti, perché Dio avrebbe dato il piacere alla donna se non fosse stato utile per la riproduzione della specie? Un atteggiamento troppo aristotelico su questo punto avrebbe potuto minare alle basi la dottrina cristiana della sessualità.

Ciò stabilito, si ponevano parecchi problemi morali. Innanzitutto, la donna era tenuta a emettere il suo seme durante la congiunzione carnale? Questo problema, generalmente esaminato dopo quello del coito interrotto e dell'«amplesso riservato», supponeva che, rifiutandosi di emettere il suo seme, la donna evitasse o diminuisse i rischi di gravidanza. Dei quindici autori che lo ponevano – sui venticinque studiati – otto ritenevano che, rifiutando volontariamente l'orgasmo, la moglie commettesse un grave peccato; quattro un peccato veniale e tre che non vi fosse peccato alcuno.

Secondo problema: il marito era tenuto a prolungare l'accoppiamento fino a quando sua moglie non emetteva il seme? Quattro teologi lo consideravano un obbligo morale, e gli altri concludevano che non vi era tenuto. Tutti, del resto, gli permettevano di prolungare l'amplesso fino all'orgasmo della moglie, anche se il concepimento di un figlio sarebbe stato possibile senza tanti sprechi, cioè con minor piacere.

Terza domanda: i coniugi devono emettere il loro seme contemporaneamente? Sui venticinque autori studiati, solo sei ponevano questo problema. Tutti e sei consigliavano tuttavia di fare il possibile per raggiungere questo risultato, poiché, dicevano, la simultaneità delle eiaculazioni aumenta le probabilità di concepimento e consente di fare un figlio piú bello. Però nessuno ne faceva un obbligo, benché alcuni medici – come Ambroise Paré – aves-

sero affermato che il concepimento era possibile solo quando i due semi erano stati emessi contemporaneamente. È vero che l'uomo non ha la totale padronanza dell'orgasmo femminile, e che, attraverso la confessione o con altri mezzi, i nostri autori potevano esserne coscienti. Nessuno si riferisce tuttavia a questo dato sperimentale nel corso del dibattito.

Quarta e ultima domanda: la moglie può giungere all'orgasmo prodigandosi in carezze, quando il marito si è ritirato prima che lei abbia emesso il suo seme? Diciassette teologi partecipano a questo dibattito, solo tre di essi proibiscono le carezze dopo il coito, mentre quattordici le autorizzano. Argomento da segnalare nei tre minoritari: una «effusione» di seme separata non permetterebbe alla moglie di divenire una sola carne con il marito. Nessuno parla tuttavia esplicitamente di amore a proposito di questo come degli altri tre problemi.

Definito come una condotta ragionevole e misurata, in opposizione al rapporto appassionato degli amanti, il commercio coniugale è lecito soltanto nei tempi e nei luoghi consentiti [6].

Non erano adatti all'accoppiamento tutti i giorni di digiuno e di festa; i tempi d'impurità della sposa, cioè, ogni mese, il periodo delle mestruazioni, e una quarantina di giorni dopo il parto; infine, i periodi di gravidanza e di allattamento. Ma molte cose sono mutate, dalla fine dell'antichità ad oggi, in materia di continenza periodica.

Fondata anzitutto sull'impurità della donna durante le mestruazioni e dopo il parto, la continenza dipenderà soprattutto, a partire dai secoli XII e XIII, dai rischi che un accoppiamento farebbe correre alla moglie (dopo il parto) o al figlio (durante le mestruazioni o la gravidanza). La nuova attenzione rivolta alla salvaguardia del bambino ha, d'altra parte, indotto sempre di piú i teologi dei secoli XVI, XVII e XVIII a vietare i rapporti coniugali durante il

[6] Su questo problema, cfr. J.-L. FLANDRIN, *La Doctrine de la continence périodique dans la tradition occidentale*, tesi presentata all'università di Paris IV, 1978, 400 pp. datt. Si veda anche *L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles*, in ID., *Le Sexe et l'Occident* cit., pp. 193-201.

periodo dell'allattamento, mentre nessuno dei loro predecessori – eccetto Gregorio Magno – se ne era preoccupato.

D'altra parte, i giorni festivi e di digiuno, che erano circa duecentosettantatre nel secolo VIII, sono ridotti a centoventi-centoquaranta nel XVI. E, mentre, in quei giorni, la non osservanza della continenza, nell'alto Medioevo, era considerata un grave peccato, alla fine del Medioevo e nell'epoca moderna, questa norma si trasforma in un semplice consiglio.

Gli accoppiamenti in luogo pubblico o sacro, invece, furono vietati e divennero passibili di pene ben piú pesanti che in passato. Ciò è senz'altro da mettere in relazione con un maggior pudore, da una parte, e, dall'altra, con un senso piú forte della sacralità dei luoghi ecclesiastici, nel momento stesso in cui il senso della sacralità dei giorni di festa e di digiuno sembra essersi attenuato.

L'unione coniugale doveva inoltre avvenire secondo la posizione «naturale», la moglie supina e l'uomo sopra. Tutte le altre posizioni erano giudicate scandalose e «contro natura». Quella che era detta *retro* o *more canino* era contro natura perché caratteristica dell'accoppiamento delle bestie. La posizione *mulier super virum* era contraria alla natura dei sessi maschile e femminile, essendo la donna «per natura» passiva e l'uomo attivo. In questa posizione, «chi non vede che la donna agisce e che l'uomo subisce?» diceva Sanchez. Un altro teologo affermava, d'altronde, che Dio aveva affogato l'umanità sotto il Diluvio proprio perché «le donne, in preda alla follia, avevano abusato in tal modo degli uomini». Del resto, questa posizione era soprattutto sospettata di ostacolare il concepimento, nonostante la virtú attrattiva che si riconosceva all'utero. E, piú generalmente, tutte queste «posizioni contro natura» apparivano come caratteristiche della ricerca di un piacere eccessivo quanto sterile.

Eppure, già nel secolo XIV, certi teologi le tollerano quando i coniugi esibiscono buone ragioni di farne uso. Per esempio, quando il marito è troppo grasso per unirsi con la moglie nella posizione naturale. Oppure quando, essendo la moglie vicina al parto, si teme che la penetra-

zione frontale sia pericolosa per il feto. Ma questa indulgenza dei teologi scandalizzava spesso i laici che ne venivano a conoscenza. Secondo Brantôme, alcuni dicevano «che è preferibile che i mariti si astengano quando la moglie è incinta, come fanno gli animali, invece di svilire il matrimonio con tali indecenze».

Mi pare inutile precisare che la sodomia era vietata, e prevedeva pene piú pesanti, sia fra marito e moglie che fra persone dello stesso sesso. Costituiva, per eccellenza, il peccato contro natura. Allo stesso modo erano visti i baci e le carezze nelle «parti vergognose», quando rischiavano di provocare una «polluzione». Solo, a mia conoscenza, Sanchez le autorizzava in quanto testimonianze d'amore, anche se presentavano questo rischio. A patto, beninteso, che le polluzioni non ne fossero lo scopo.

Eccetto Sanchez e Francisco Vitoria – il primo in merito ai baci e alle carezze, il secondo sui divieti dell'epoca –, nessuno fra gli antichi teologi faceva intervenire, nei dibattiti sulla sessualità coniugale, la nozione di amore. E nessuno cercava di sapere se uno dei coniugi riduceva l'altro alla condizione d'oggetto, mentre i teologi del secolo XX, nello stesso contesto, giudicano costantemente in funzione dell'amore e dell'alienazione del partner.

A dire il vero, non è forse evidente che ciascun coniuge era considerato un oggetto per l'altro, e la problematica del debito coniugale non sta forse ad attestarlo? La nozione di carità veniva talvolta a mitigarla. Però, era sul piano della giustizia, e non della carità, che i teologi – come i canonisti – ragionavano di solito: il corpo della moglie è del marito ed egli può disporne a piacimento, a patto di non trasgredire qualche grave divieto. Cosí, il corpo del marito per la moglie.

Ma c'è di piú: quando compariva la nozione di amore nei dibattiti, era oggetto di una netta disapprovazione:

> Adultero è anche l'amante troppo ardente della propria moglie – aveva scritto san Girolamo. Verso l'altrui sposa, in verità, qualsiasi amore è degno di biasimo; verso la propria, lo è l'amore eccessivo. L'uomo saggio deve amare la

propria moglie con giudizio, non con passione. Che controlli lo slancio della voluttà e non si lasci trasportare con precipitazione all'accoppiamento. Nulla è piú infame dell'amare una sposa come un'amante... Che essi non si presentino alle loro spose come amanti, bensí come mariti (*Contro Gioviniano*, I, 49).

Questo atteggiamento, che s'ispirava allo stoicismo e, piú generalmente, alla saggezza antica, è stato costantemente seguito dai teologi medievali e moderni, i quali hanno citato, in innumerevoli testi, la prima e l'ultima frase di questo brano. Per esempio, Benedicti nel 1584:

Il marito che, trasportato da un amore smisurato, penetra tanto ardentemente sua moglie, per accontentare la propria voluttà, come se non fosse affatto sua moglie, commette con lei peccato. E sembra che san Girolamo lo confermi quando riferisce il giudizio di Sesto Empirico, il quale afferma che l'uomo che si mostra un amante troppo focoso nei confronti di sua moglie, si comporta da marito adultero... Non bisogna infatti che l'uomo usi la propria moglie come una puttana, né che la moglie si comporti con il marito come con un amante: questo santo sacramento del matrimonio deve essere trattato in tutta onestà e riverenza.

Perché questa ostilità? Intendeva colpire soltanto la ricerca di un piacere eccessivo? In quell'epoca, si sospettava che gli amanti ricercassero il piacere sessuale piú di quanto non abbiano fatto dall'età romantica in poi. Vi era tuttavia un'altra cosa: il timore che un amore appassionato dei coniugi portasse pregiudizio alle relazioni sociali e a ciò che a Dio è dovuto. Due laici del secolo XVI l'hanno detto, d'altronde, a chiare lettere. Innanzitutto, Montaigne:

L'amicizia che sentiamo per le nostre mogli è certo legittima. La teologia tenta tuttavia di frenarla e di limitarla continuamente. Mi sembra di aver letto una volta in san Tommaso, in un punto in cui condanna i matrimoni fra parenti prossimi, che una delle ragioni di questa condanna riguarda il pericolo che l'amicizia verso tale donna sia smisurato: infatti, se l'affetto coniugale è già, come dev'essere, presente intieramente e perfettamente, e se lo si sovracca-

rica ancora di quello che si porta alla parentela, non v'è dubbio che tale eccesso trasporterà questo marito oltre le barriere della ragione (*Essais*, I, xxx).

E qui si tratta unicamente d'amicizia, il che esclude qualsiasi idea di «lascivia». Quanto a Brantôme, egli parla d'amore carnale e non d'amicizia, ma neppure lui si preoccupa esclusivamente delle pratiche proibite.

Noi troviamo nelle Sacre Scritture che non è necessario che marito e moglie si amino cosí intensamente: ciò dev'essere inteso nel senso di amori lascivi e dissoluti; tanto piú che, ponendo e occupandosi con tutto il cuore in questi piaceri lubrichi, essi vi pensano cosí fortemente e vi si dedicano tanto da trascurare l'amore che devono a Dio; io stesso ho visto molte donne amare tanto i loro mariti, ed questi le mogli, e bruciare di tale ardore da dimenticare entrambi completamente di servire Dio; cosicché, il tempo che avrebbero dovuto dedicarGli, l'impiegavano e consumavano nelle loro pratiche lascive (*Dames galantes, premier discours*, pp. 25-26 dell'ed. Rat).

Dunque: coscienza di una possibile rivalità tra l'amore coniugale e l'amore per Dio; come Philippe Ariès aveva già notato nel *Parson's Tale* di Chaucer. Noonan pensa che non bisogna attribuirvi troppa attenzione, dal momento che è proprio di ogni peccato mortale allontanare l'uomo da Dio. Per lui, in queste condanne dell'amore eccessivo, si cercherebbe di colpire esclusivamente la ricerca di un piacere colpevole.

Penso invece che, in una tradizione d'indubbia ispirazione stoica, il bersaglio sia proprio l'amore di una certa persona, e che il riferimento alla lascivia sia soltanto un procedimento polemico, capace di convincere piú facilmente dei lettori o uditori già convinti che la lascivia è un peccato e che i coniugi non devono lasciarvisi trasportare[7].

[7] Cfr. *Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien*, in FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident* cit., in particolare pp. 118-24.

In quale misura queste prescrizioni morali c'informano sulla pratica coniugale di un tempo? È quanto intendo esaminare ora, considerandole in due maniere diverse: innanzitutto, come norme di comportamento in una società cristiana; in seguito, come riflesso delle mentalità e dei comportamenti antichi.

La maggior parte degli storici ha adottato il primo dei due punti di vista. Per essi, la vita sessuale delle persone sposate, come quella dei celibi, si è conformata alle prescrizioni della morale cristiana, almeno fino alla metà del secolo XVIII o, addirittura, fino alla Rivoluzione francese. Lo attesterebbero i tassi infimi di nascite illegittime e lo scarsissimo numero di concepimenti prematrimoniali, l'importanza e la stabilità della fecondità coniugale; e quei significativi minimi in periodo di Quaresima, nella curva mensile dei matrimoni e persino in quella dei concepimenti, che meglio ci rivelano i segreti del letto nuziale.

Rimane da sapere, tuttavia, se si trattava di una autentica e profonda adesione alla dottrina cristiana, oppure soltanto di una manifestazione esteriore di rispetto, che mirava soltanto a salvare le apparenze. Ora, nessuno dei dati demografici che ho appena citato consente di saperlo con certezza. Il debole numero dei concepimenti prematrimoniali e delle nascite illegittime non garantisce affatto che i celibi siano stati casti nel senso cristiano del termine; tanto piú che i confessori dell'epoca attirano la nostra attenzione sulle pratiche contraccettive al di fuori del matrimonio e sui piaceri solitari degli adolescenti. I minimi di Quaresima, nelle curve dei concepimenti, sono generalmente poco marcati e non attestano, nel migliore dei casi, altro che la continenza di una minoranza di coppie legittime. Ciò non risolve tuttavia neppure il problema nel senso di una inosservanza delle prescrizioni ecclesiastiche, dal momento che i teologi, verso la fine del Medioevo, della continenza durante la Quaresima non facevano piú un obbligo.

Si pone generalmente il problema in termini di cristianizzazione e di decristianizzazione. La diminuzione della fecondità dei matrimoni, l'aumento del numero delle nascite illegittime e dei concepimenti prematrimoniali sono stati presentati come altrettanti segni di una decristianizzazione che si sarebbe sviluppata dalla metà del Settecento fino ad oggi. D'altra parte, molti storici hanno affermato, sulla scorta dei militanti della riforma cattolica, che le masse contadine non erano state veramente cristianizzate prima del secolo XVII e che, fino a quel momento, erano rimaste fondamentalmente pagane.

Non credo che queste nozioni siano operative, quando ci si occupa di storia delle mentalità e dei comportamenti e non di propaganda ideologica. I francesi, compresi quelli delle campagne, sono stati cristianizzati fin dall'alto Medioevo e, da quell'epoca, hanno dato ogni sorta di prove della loro fede, prove non equivoche, dal loro punto di vista: partecipazione al culto, pagamento della decima e donazioni alla Chiesa, pellegrinaggi, crociate, eresie, guerre di religione. Ciò che i fautori della riforma cattolica hanno chiamato paganesimo mi sembra piuttosto un cristianesimo particolare, caratterizzato dal suo arcaismo e dal peso delle mentalità contadine.

I contadini erano cristiani a modo loro, da un millennio, come gli altri gruppi sociali lo erano in altro modo. I nobili, che, quando non facevano la guerra, facevano l'amore con le dame di corte, erano forse piú cristiani? Meglio cristianizzati? E i borghesi, la cui avarizia era la virtú cardinale? E i conquistadores, le cui avidità e atrocità sono ben note, ma che, d'altra parte, rifiutavano di avere rapporti sessuali con le messicane che erano loro offerte prima che fossero battezzate – e che si ostinavano a esigere dai loro alleati che si convertissero immediatamente e distruggessero i loro idoli, nonostante tutti gli inconvenienti politici di questa richiesta e contro il consiglio di alcuni ecclesiastici che li avevano accompagnati? Si veda, in merito, il diario di Bernardo Diaz del Castillo sulla conquista del Messico da parte di Cortés. In definitiva, ciascuno era cristiano a modo suo, che non era quello dei teologi, né il nostro.

Forse esistevano comunque dei coniugi che accettavano la dottrina matrimoniale dei teologi e si sforzavano di applicarla: quelli che erano chiamati «devoti». Questo gruppo era, senza dubbio, una ristretta minoranza nel regno, anche all'interno delle élites sociali. Si tratta tuttavia di un gruppo la cui esistenza è provata dalle testimonianze di contemporanei, e la cui eterogeneità sociale poco importa a questo punto della nostra analisi.

Immagino infatti che il comportamento devoto potesse trovarsi sia in campagna che in città, in classi sociali diverse, e che fosse già prerogativa piú delle donne che degli uomini. Infatti, è alle donne che san Francesco di Sales ha indirizzato la sua *Introduzione alla vita devota*; è proprio il comportamento della moglie nei confronti del marito che si dedicava a pratiche colpevoli a porre tanti problemi alla casistica, molto piú spesso di quello del marito; e, infine, in confessionale, questi quesiti si ponevano soprattutto con le donne: si veda, per esempio, quel che ne dice il Père Féline nel secolo XVIII.

Per quanto poco numerosi siano stati questi devoti che aderivano completamente alla dottrina ecclesiastica del matrimonio, l'importanza di quest'ultima può essere stata rafforzata dall'assenza di complicità dei coniugi.

Quella società era molto diversa dalla nostra, nel senso che il matrimonio, di regola, non consacrava una relazione amorosa, ma era un affare di famiglia: un contratto che due individui avevano stipulato, non per il loro piacere, ma in base al parere delle loro rispettive famiglie e per il bene di queste stesse famiglie. Affinché individui, uniti in questo modo, potessero passare insieme tutta la vita, doveva esistere una regola di vita coniugale, ciascuno doveva sforzarsi di applicarla e di farla applicare dall'altro. Persino a letto, e, forse, soprattutto a letto.

Tutti questi indizi suggeriscono infatti che marito e moglie, nel letto coniugale, non fossero senza pudore l'un verso l'altro; che nel loro comportamento vi fosse un certo disagio – perlomeno in certi ambienti – e ciò era una fortuna per la «morale cristiana». È probabile che, in molte famiglie, l'uomo dovesse fare i conti con il rifiuto della moglie e, in caso di persistente disaccordo, con l'arbitraggio

di un confessore, arbitraggio al quale doveva alla fine sottomettersi, pena il vedersi rifiutare l'assoluzione e la comunione. Insomma, contrariamente a quanto la pratica attuale ci suggerisce, i coniugi non erano soli nel letto nuziale: sui loro amplessi incombeva l'ombra del confessore.

Inversamente, se teologi e canonisti hanno dibattuto della vita sessuale dei coniugi nei minimi dettagli, se hanno sviscerato tanti casi di coscienza, non è stato per puro e semplice gioco intelletuale, non è stato soltanto perché volevano cristianizzare in profondità la vita coniugale, ma anche per rispondere all'attesa delle persone sposate, e, piú esattamente, alle domande che erano rivolte loro in confessionale. Dietro ciascuno di quei dibattiti, esisteva il desiderio degli sposi – sposati dalle loro famiglie – di conoscere esattamente le regole del gioco matrimoniale. Oggi, non possiamo dunque, di fronte a una visione del commercio coniugale che ci sorprende, dire semplicemente che si tratta di elucubrazioni di uomini di chiesa, senza rapporti con la realtà coniugale.

Cerchiamo ora in che cosa l'antica dottrina del matrimonio poteva riflettere le mentalità e i comportamenti dei coniugi di un tempo.

Ho messo deliberatamente l'accento su ciò che, in tale dottrina, ci appare piú estraneo. Infatti, ciò che la rende diversa da quella dei teologi contemporanei è molto probabilmente un riflesso dell'opposizione piú generale fra mentalità antiche e mentalità presenti.

È vero che il celibato dei preti e la loro cultura libresca hanno pesato sulla loro visione delle cose e l'hanno senza dubbio allontanata da quella della gente sposata. Ciò appare nettamente, nei secoli XVIII e XIX, sulla questione del controllo delle nascite[8]. E prima ancora, nel secolo XVIII, con la diffusione della teoria della buona fede[9]. Al-

[8] Cfr. JOHN T. NOONAN, *Contraception et mariage*, Editions du Cerf, Paris 1969, in particolare il cap. XIII. Di questo grosso lavoro si troverà un riassunto in J.-L. FLANDRIN, *L'Eglise et le Contrôle des naissances*, Flammarion, coll. «Questions d'Histoire» n. 23, Paris 1970.

[9] NOONAN, *Contraception et mariage* cit., pp. 479 sg. e 507-11; e FLANDRIN, *Contraception, mariage et relations amoureuses* cit., pp. 110-12.

tro indizio, dal secolo XIV al XIX, i dibattiti ripresi incessantemente sulla maniera d'interrogare le persone sposate durante la confessione: anche se dominati dal problema delle relazioni fra preti e penitenti, essi suggeriscono una certa incapacità dei chierici nel guidare gli sposi nelle loro relazioni coniugali.

È dunque necessario cercare su quali punti teologi e laici hanno avuto atteggiamenti identici e su quali punti atteggiamenti divergenti – date per scontate l'estrema diversità dei laici e l'eterogeneità dell'ambiente geografico, sociale e culturale di quelli che sono intervenuti nel dibattito.

Riprendiamo gli esempi di Montaigne e di Brantôme. Entrambi sembrano aver considerato normale che un uomo qualunque avesse amori al di fuori del matrimonio, idea che appare molto diffusa nella nobiltà fino al secolo XVII, e anche dopo. Su questo punto, essi ammettevano dunque realmente la dottrina della Chiesa.

Ora, questi due autori trovavano scandaloso che ci si comportasse con la propria moglie come con un'amante. In proposito, ragionavano come sant'Agostino e i teologi medievali. Essi superavano addirittura i teologi e i confessori del loro tempo, dal momento che s'indignavano per il fatto che si potesse autorizzare i coniugi ad accoppiarsi secondo posizioni «contro natura», con il pretesto che la moglie era incinta o il marito troppo grasso. L'abbiamo visto per Brantôme.

Ecco cosa scriveva invece Montaigne:

> Quegli eccessi svergognati che l'ardore primitivo ci suggerisce in questo gioco (amoroso) sono, non solo indecentemente, ma dannosamente usati nei confronti delle nostre mogli. *Che esse imparino l'impudenza, perlomeno, da un'altra mano*. Sono sempre abbastanza smaliziate per le nostre esigenze. In questo campo, mi sono servito soltanto dell'istruzione naturale e semplice. Il matrimonio è un legame religioso e devoto: ecco perché il piacere che se ne ha, dev'essere un piacere moderato, serio e non privo di qualche severità; dev'essere in ogni caso una voluttà prudente e cosciente. E, dal momento che il suo scopo principale è il concepimento, alcuni mettono in dubbio, quando si è senza

speranza in questo frutto, come quando le mogli sono incinte o hanno superato l'età per procreare, che sia lecito ricercarne l'abbraccio (*Essais*, I, XXX).

Montaigne accettava tanto piú facilmente l'insegnamento della Chiesa su questo punto, dal momento che esso era identico a quello degli antichi e che aveva trovato un atteggiamento analogo in molte società differenti: musulmani, persiani, greci, romani, ecc.[10].

È anche possibile che avesse giudicato piú prudente, da parte di un marito, non dare alla propria moglie il gusto dei giochi amorosi. Su questa motivazione, Brantôme è, in ogni caso, molto esplicito. Al testo citato precedentemente, egli aggiungeva:

Quel che è peggio è che i mariti insegnano alle loro mogli mille pratiche lascive, mille trucchi, trucchetti, modi nuovi, e praticano loro quelle posizioni mostruose dell'Aretino; in modo che, per un tizzone ardente che esse hanno in corpo, cento ne generano e cosí le rendono lascive; al punto che, essendo istruite in tal modo, esse non possono fare a meno di lasciare i mariti e andare a trovare altri cavalieri. Cosí, i loro mariti si disperano e puniscono le povere mogli; nella qual cosa hanno certamente torto...

Si potrebbero moltiplicare gli esempi relativi a questa classe sociale. Per contro, è ben piú difficile sapere quale visione avessero i contadini del matrimonio. Certe cerimonie nuziali suggeriscono tuttavia un atteggiamento analogo. Per esempio, questa, attestata nell'Ille-et-Vilaine verso il 1830:

In quell'istante, i pianti della sposa diventano piú forti; ella scappa con le sue damigelle, e il marito le corre dietro con i suoi compagni. Ne segue una lotta che ha tutta l'aria d'essere seria. Gli sforzi per condurre la sposa alla casa coniugale portano spesso a strapparle i vestiti, il che, per lei, è un titolo d'onore, poiché piú una ragazza, in questa occa-

[10] L'etnologo Luc Thoré sostiene che la nostra società contemporanea è l'unica al mondo ad aver fondato il matrimonio sull'amore. Tutte le altre avrebbero sospettato il matrimonio d'amore di dissolvere le strutture sociali. Cfr. L. THORÉ, *Langage et sexualité*, in *Sexualité humaine*, Aubier-Montaigne, coll. RES, Paris 1970, pp. 65-95.

sione, oppone resistenza, piú passa per virtuosa nel cantone, e piú suo marito crede di aver diritto di contare sulla sua fedeltà (ABEL HUGO, *La France pittoresque*, II, 82).

Come se si ammirasse non l'amore della sposa per il marito, ma la sua resistenza alla notte delle nozze.

Senza poter concludere in modo certo a partire da questi scarsi dati, sembra comunque che, in ambienti molto diversi dall'antica società, si sia sentita una certa ripugnanza a comportarsi troppo liberamente con la propria sposa; e che a una moglie innamorata sia stata preferita una sposa casta. Sembra, di conseguenza, che sia stata accettata l'opposizione creata dai teologi tra il matrimonio e le relazioni amorose: il primo ha come unico fine la procreazione, mentre le seconde sono associate alla ricerca di un piacere eccessivo.

Però, contemporaneamente, in tutti gli ambienti, tra l'ideale del comportamento maschile e quello del comportamento femminile si stabiliva una differenza radicale, del tutto contraria alla dottrina della Chiesa, quale era stata formulata dai teologi piú qualificati.

Mi sembra che la convergenza sul primo punto dipenda dal fatto che la dottrina tradizionale della Chiesa s'ispirava alla saggezza antica e ai comportamenti diffusi nelle società non cristiane. La divergenza sul secondo deriva forse dal fatto che l'eguaglianza fra uomo e donna, in materia di sessualità, è un'invenzione cristiana che contraddiceva le idee tradizionalmente ammesse nel mondo occidentale, e che non è mai riuscita ad imporsi se non in epoca recentissima. Semplice ipotesi, allo stato attuale delle ricerche.

JEAN-LOUIS FLANDRIN
École des hautes études en sciences sociales, Paris

Oggi, le nostre riflessioni saltano spesso a piè pari un fenomeno, assolutamente fondamentale e quasi permanente fino al secolo XVIII, della storia della sessualità, e che Jean-Louis Flandrin ha avuto il merito di ricordare: la differenza che gli uomini di quasi tutte le società e di tutti i tempi (eccetto il nostro, oggi) hanno osservato fra l'amore *nel* matrimonio e l'amore *al di fuori* del matrimonio. Gli esempi sono innumerevoli. Ne sceglieremo alcuni nei testi delle culture ebraica e greca. Niente vale quanto una lettura ingenua, indifferente alle opinioni dei glossatori.

Elqana (I*Sam* 1.4-19) aveva due donne, l'una, Anna, ch'egli amava (*diligebat*), ma che era sterile (*Dominus concluserat valvam ejus*). L'altra, che amava meno, era feconda e aveva dei figli. Quest'ultima scherniva crudelmente la sua rivale sterile.

Nonostante la sua preferenza, Elqana aveva l'abitudine, quando distribuiva la carne arrosto del sacrificio, di darne alcune parti alla madre dei suoi figli, e una sola alla sua amata. Questa ne soffriva e piangeva. Allora il marito le disse con tenerezza: «Anna, perché piangi e non mangi? Perché sei infelice? *Per te non valgo forse di piú di dieci figli?*»

Riconosciamo qui i due motivi del matrimonio: la procreazione (la donna feconda è onorata) e l'amore, la *dilectio.*

Quest'amore implica tuttavia un *riserbo*, opportunamente suggerito da un gesto di Rebecca. Ella ha abbandonato i genitori. Parte con la carovana e alcuni servitori per il paese nel quale abiterà. Vi giunge di sera e Isacco le va incontro. Ella domanda: «Chi è quell'uomo che ci

viene incontro nella campagna?» Il servitore risponde: «È il mio padrone» (ovvero il di lei futuro marito). Rebecca ha allora un gesto di pudore, che non manifestava di fronte agli altri uomini: «Ella prese il velo e si coprí».

Il viso coperto dal velo, è condotta da Isacco nella sua tenda, cioè è presa in sposa (*ducere*). Era importante, infatti, che la futura sposa rimanesse velata fino alla notte delle nozze: prima, doveva essere piú celata al suo futuro marito che agli altri uomini.

Questa usanza permise d'altronde facili sostituzioni: per esempio, Giacobbe aveva scelto, nella casa di Laban, sua figlia Rachele in isposa. Ma Laban, che voleva prima maritare la primogenita, Lea, la introdusse al posto di Rachele nel letto nuziale e Giacobbe se ne accorse soltanto il mattino dopo, il che mostra quanto la personalità degli amanti scomparisse negli amplessi della copulazione. Tali casi di sostituzioni non sono rari nella letteratura, e varrebbe la pena di schedarli e studiarli. Bisognerebbe anche confrontarli con quel che sappiamo, d'altra parte, sull'automatismo dell'atto sessuale nelle credenze dell'Ancien Régime, con o senza amore. Amore cieco, davvero. Ma l'indifferenza alla personalità del sentimento durante l'atto sessuale era indubbiamente favorita dal pudore della moglie.

Le nostre società occidentali non hanno certo nascosto le loro giovani donne sotto il velo impenetrabile dell'Oriente: esse la circondarono tuttavia di un riserbo, secondo il quale la moglie non si concedeva con la passione provocante della cortigiana, al punto che suo marito poteva sbagliare persona, errore che l'amante non avrebbe certo commesso.

La moglie perfetta dell'Antico Testamento (anche quella dell'Ancien Régime), non è soltanto feconda e madre, è anche padrona di casa, a capo di una vera e propria impresa domestica:

> La donna perfetta, chi la troverà?...
> Ben di piú delle perle ella vale!...
> Tutti i giorni della sua vita
> Lavora la lana e il lino
> E fatica con mano leggera.

È come un piccolo mercantile
Che di lontano porta viveri.
Si alza quand'è ancora notte
Distribuendo ai suoi i cibi
E ordini alle sue serve.
Sogna un campo e lo compra
Col prodotto delle sue mani pianta una vigna...
Lavora alla conocchia,
Le dita prendono il fuso...
Tesse lenzuola che *vende*
Al mercante...
Tende la mano al povero,
Tende il braccio all'indigente...
È ammantata di forza e dignità
Ella sorride al giorno che verrà...

Ecco un'altra testimonianza attinta alla cultura greca: l'*Alcesti* di Euripide. È forse uno dei testi piú belli tra quelli che celebrano l'amore coniugale. La storia è nota: Apollo ha ottenuto dalle Parche che il re Admeto sfugga alla morte alla quale è destinato, a patto che trovi un sostituto da consegnare al posto suo agli dei dell'Ade. Il suo vecchio padre ha rifiutato, tiene troppo alla vita. Solo la sua sposa, Alcesti, ha accettato il sacrificio. Ella diventa cosí oggetto dell'ammirazione generale. Il coro lo proclama: «Agli occhi di tutti, Alcesti s'è mostrata verso il suo sposo la migliore delle mogli». «Chi lo contesterebbe?», dice infatti la sua serva. Tutta la città sa benissimo che ha offerto allo sposo l'omaggio supremo della vita. «Ma resterai attonito udendo ciò che fece, appena si accorse che il giorno fatale era giunto: lavò il suo candido corpo con acqua di fiume e, tolta dai cofani di cedro una veste adorna, s'abbigliò con cura, con *decenza* [si noti la decenza]; poi, stando davanti al focolare [centro sacro della casa], cosí pregò: "O signora, giacché io sto per scendere sottoterra, prostrata per l'ultima volta a te dinanzi, ti prego di proteggere i miei figli orfani"». Pose dei fiori in tutte le are, «senza lacrime, senza gemiti, né l'imminente sventura valse a cangiare il suo bel sembiante». Dopo l'omaggio agli dei, ella ritornò nella camera nuziale, per venerare il luogo sacro dell'amore coniugale, il letto: «"O letto, dove io sciolsi il mio cinto virginale, addio!" Ab-

bandonandosi sul letto, lo baciò e tutto lo inondò di lacrime». Non riuscí a staccarsene. Appena lasciata la camera, vi ritornò «e si gettò di nuovo sul caro letto». È qui, in questo luogo simbolico, che dirà addio a tutti i suoi, ai suoi figli, ai servitori: «né ci fu alcuno, per quanto umile, che ella non salutasse, e da cui non ricevesse un saluto»[1].

Al marito, infine. Avrebbe potuto lasciarlo partire, senza intervenire: «Ma non volli vivere, separata da te, coi figli orfani, e cosí rinunciai ai dolci doni della giovinezza, a me sí cara». Se suo padre, che l'età rende inutile, incapace di procreare, avesse accettato la morte: «io avrei potuto vivere teco per lungo tempo»... Ma le cose stanno cosí, per volontà di un dio. Allora ella fa una richiesta solenne: chiede ad Admeto di non risposarsi, il che avrebbe dovuto, di norma, accadere, per non dare una matrigna ai suoi figli.

E Admeto le risponde: «Viva, tu fosti l'unica mia donna, e l'unica sarai anche morta».

E, desiderio strano e anacronistico, che annuncia, con duemila anni d'anticipo, il rifiuto romantico della morte dell'altro, e i disperati tentativi di sostituirlo con il suo simulacro, Admeto risponde che «il tuo simulacro farò stendere sul letto nuziale, eseguito dalla mano di abili artefici, e gettandomi su quello [...] E tu forse mi visiterai in sogno, o in qualunque altro modo». «Io ordinerò ai miei figli di stendere il mio corpo a fianco del tuo, nella stessa arca di cedro, ché, morto, io non vorrò essere separato da te, mia unica donna fedele». Cosí, è proprio sul letto dell'amore, e forse delle nascite, che Alcesti va a raccogliersi prima di morire, senza che mai le sue parole tradiscano il riserbo della moglie perfetta, un riserbo che non si oppone tuttavia all'amore, ma che, anzi, lo attesta e rende manifesto.

Fecondità, riservatezza della moglie e della madre, dignità della padrona di casa, ecco molti tratti permanenti che, fino al secolo XVIII, hanno opposto l'amore nel matri-

[1] Quando Saint-Simon racconta la morte di Mme de Montespan, precisa che, sentendo avvicinarsi la morte, ella fece chiamare la sua servitú «fino al piú umile servo», per dir loro addio.

monio all'amore extraconiugale. Tali caratteri e la loro importanza rispettiva sono mutati nel corso del tempo, ma entro limiti ristretti, sia nei fatti, sia nelle idee, sia ancora nell'immaginario.

È certo che l'ideologia morale espressa dagli stoici, durante i primi secoli della nostra era, prima dell'espansione del cristianesimo, ha favorito la procreazione, la diffusione della specie, come fine e giustificazione del matrimonio – in opposizione, ovviamente, all'unione libera, praticata correntemente, e non sempre chiaramente distinta dal matrimonio. I cristiani si sono appropriati della morale stoica, al punto che certi testi ci sono noti attraverso le citazioni dei Padri della Chiesa, come questo, di Seneca, tratto da san Girolamo da un trattato, andato perduto, sul matrimonio (*Contro Gioviniano* I. 49): «Ogni amore per la donna d'altri è scandaloso [e l'adulterio è sistemato]. Lo è anche il troppo amore per la propria [troppo amore è per l'appunto l'amore senza riserbo, la passione degli amanti al di fuori del matrimonio]. Un uomo saggio deve amare la propria moglie con giudizio e non con passione. Deve perciò controllare i propri desideri e non lasciarsi trasportare con precipitazione all'accoppiamento. *Nulla è piú immondo dell'amare la propria moglie come un'amante*... Che essi si presentino alle loro spose non come amanti, ma come mariti». Il tono è pressante, è quello del comando. La vecchissima e banalissima distinzione fra l'amore-riserbo nel matrimonio e l'amore-passione al di fuori di esso è qui formulata da Seneca, non piú come un'usanza, bensí come la regola di un codice morale.

Tale codice morale è stato ereditato dal cristianesimo. In san Paolo l'amore extraconiugale, la *fornicatio*, l'*immunditia*, è condannato. Il cristianesimo è stato tentato di spingersi oltre e di proscrivere addirittura il matrimonio – vi fu una tendenza in questo senso – ma, resistendo sia alle correnti sensualistiche sia a quelle ascetiche, ha mantenuto il diritto al matrimonio, pur collocandolo, nella gerarchia dei valori, dopo la verginità. La principale ragione del matrimonio consisteva nel rispondere alla concupiscenza con un contratto reciproco degli sposi, il *debitum*. È evidente che, in tale prospettiva morale, il *debitum*

doveva essere diverso dai giochi violenti della passione, dell'erotismo. Il carattere giuridico del termine traduce opportunamente i limiti dell'atto. Si tratta di spegnere il desiderio e non di accrescerlo o di farlo durare. Per contro, se i Padri hanno fatto proprie le giustificazioni stoiche del matrimonio, san Paolo appare riservato a questo proposito. Il problema sembra non interessarlo. Lo tratta *en passant* a proposito della donna. Innanzi tutto, è lei ad aver introdotto il peccato nel mondo – e non l'uomo. *Adam non est seductus mulier autem seducta*..., tuttavia, egli nota, la maternità la salva: *solvabitur autem per filiorum generationem*... La concezione tradizionale della fecondità è qui effettivamente ripresa, ma attraverso la riaffermazione dell'inferiorità originaria del sesso.

Malgrado le sue preferenze per la verginità, san Paolo, a proposito del quale san Clemente ci garantisce che fu sposato, ammette senza riserve il matrimonio ed esalta l'unione perfetta fra uomo e donna. «I mariti devono amare la loro moglie come il loro stesso corpo. Colui che ama la propria moglie ama se stesso». Bisogna tuttavia notare che, se è vero che i mariti sono invitati ad amare le loro mogli – *diligite* –, queste ultime sono pregate di sottomettersi – *subditae*: la sfumatura non è affatto irrilevante. La sottomissione appare come l'espressione femminile dell'amore coniugale. Nonostante la loro differenza e a causa della loro complementarità, marito e moglie saranno un solo corpo, *erunt duo in carne una*, formula che non designa soltanto la penetrazione dei sessi, ma anche la fiducia reciproca, l'attaccamento reciproco, l'identificazione dell'uno con l'altro.

Un tale amore, che è appropriazione, non giunge di colpo, come il fulmine, o come l'effetto di un filtro, come l'amore di Tristano e Isotta: amore essenzialmente non coniugale. Non è necessario che preesista al matrimonio, anche se ciò può capitare, soprattutto quando gli interessi, irrilevanti, non ostacolano le inclinazioni. Per questo, non è affatto sorprendente, neppure per le morali piú rigorose, che i matrimoni siano stipulati in funzione della posizione delle famiglie e dei beni in gioco. La Chiesa avrebbe soltanto preferito, teoricamente, che questo negoziato

fosse accettato dai futuri sposi, e non imposto loro. Era tuttavia generalmente auspicato, e anche frequente, che l'amore nascesse e si sviluppasse dopo il matrimonio, nel corso della vita in comune. Forse era stato il caso di Alcesti e Admeto, di Ulisse e Penelope... Non esistono molti casi altrettanto celebri nel pantheon cristiano. Uno dei migliori esempi storici di amore coniugale si colloca alla fine del secolo XVII, è quello del duca di Saint-Simon. Il memorialista non nasconde di aver scelto la moglie per ragioni di convenienza, senza lasciar posto ai sentimenti. Eppure, nel corso della sua vita, i due sposi sono diventati cosí legati l'uno all'altra che, al pensiero della propria morte, nel suo testamento, Saint-Simon non esita a confidarsi, a dire il suo profondo amore per colei che lo ha preceduto, al punto da chiedere che le loro due bare siano legate da una catena di ferro (volontà insolita) per essere unite nella morte, come i loro corpi erano stati uniti in vita.

Tali testimonianze sono rare: come se gli uomini non amassero parlare del sentimento che legava i coniugi, eccetto nel loro testamento, dove le testimonianze diventano piú frequenti.

È difficile per lo storico interpretare il silenzio che regna su vasti campi della vita: esso significa sia l'indifferenza o l'ignoranza, sia il pudore e il segreto. Esistono *cose che non si dicono*: l'amore coniugale era una di quelle.

Capita, a volte, che questo silenzio sia violato, quasi sempre in occasione della morte. Gli archeologi hanno trovato in alcuni cimiteri merovingi delle tombe in cui gli scheletri dei coniugi sono abbracciati nello stesso sarcofago. Su certi Giudizi universali, si vede la Resurrezione riunire degli sposi che la morte aveva separato, si tratta però di testimonianze eccezionali, di segni disseminati nell'immensità del tempo. Essi stanno a testimoniare casi individuali che differiscono dal modello comune, piú discreto – beninteso, all'interno di questi modelli, esisteva uno spazio sufficiente per comportamenti originali o aberranti. Qui, nel caso del duca di Saint-Simon, in alcuni altri testamenti dell'epoca, l'originalità consiste nella manifestazione pubblica, patetica, di un sentimento la cui natura è di essere segreto.

Lo stesso riserbo valeva per la vita sessuale. Essa compare in testi «leggeri», che non sono soliti intenerirsi sull'amore coniugale: il *fabliau* «Le souhait contrarié» mette in scena un buon matrimonio: gli sposi «si amano molto vicendevolmente». Un giorno, il brav'uomo lasciò il paese per il suo commercio. Si assentò per tre mesi. Al suo ritorno, la moglie gli preparò una gran festa, «come le dettava il suo dovere, e non ebbe mai gioia cosí grande». Gli serví una cena sontuosa, con vino buono e abbondante, «ella aveva grandissimo desiderio di fare tutto il possibile per compiacerlo, poiché altrettanto si aspettava da lui e contava sulla ricompensa». Lo aspettava a letto. Purtroppo, il brav'uomo aveva tanto mangiato e tanto bevuto che «quando venne a mettersi a letto, dimenticò l'altro piacere». Sprofondò nel sonno, con desolazione della moglie «che era pronta per l'uso». Potrebbe scuoterlo, svegliarlo. Ma, in realtà, non potrebbe mai agire cosí: «*egli la giudicherebbe una scostumata.* Finisce per rinunciare al desiderio che aveva di lui e s'addormenta tutta indispettita».

Si comprende perché i testi ecclesiastici facciano obbligo al marito di prevenire il desiderio della donna, la quale non può confessarlo e reclamare il suo debito.

Cosí, il matrimonio si situava all'intersezione di un vasto campo pubblico e di un piccolissimo spazio segreto, piú segreto che privato. Il privato è un luogo chiuso, sottratto al mondo esterno, ma conosciuto e reperibile, accessibile a certe condizioni. Il segreto è nascosto, come se non esistesse, salvo per alcuni rari iniziati; è protetto dal silenzio religioso che lo circonda e al quale sono vincolati gli iniziati; la sua rivelazione lo distrugge, è ben di piú del non-detto, dell'ineffabile. L'amore coniugale potrebbe benissimo essere uno dei luoghi segreti dell'antica società. Oggi, ha perduto – almeno apparentemente e nella maggior parte dei casi – il suo carattere di segretezza.

D'altra parte, il matrimonio era diventato pubblico – ritorneremo su questo punto – e questa pubblicità era indispensabile alla sua esistenza, cioè al suo riconoscimento da parte della comunità in cui vivevano gli sposi. Certo, i matrimoni segreti indicavano bene i limiti di tale pubbli-

cità e della sua funzione. Divennero piú frequenti all'epoca in cui la comunità cominciò ad essere privata del suo diritto di riconoscere il matrimonio, a vantaggio di un'istituzione giuridica, la Chiesa, quando essa s'incaricò delle pubblicazioni matrimoniali. In entrambi i casi, tuttavia, sia nella pubblicità conferita dalla comunità sia in quella data dalla Chiesa, all'origine vi era una scelta, uno o piú atti, e questa scelta, questi atti, impegnavano per sempre. Influenza giuridica della Chiesa? Non è cosí evidente, e ne riparleremo. Vorrei tuttavia sottolineare qui lo statuto di «precedente» della scelta coniugale. Il matrimonio era un precedente come molti altri. Le nostre società medievali e moderne attribuivano, com'è noto, un'importanza religiosa al precedente, punto originario di riferimento di una serie che, da quel momento, poteva essere legittimamente ripetuta. Il precedente permetteva e costituiva la legittimità. Grazie ad esso, certi avvenimenti erano sottratti al flusso anonimo del tempo e investiti di un particolare statuto. Investiti da chi? Ma dall'insieme di quelli il cui riconoscimento era indispensabile per far durare qualcosa. Tale riconoscimento impediva all'evento di passare e di cambiare, fissandolo per sempre. Dal momento in cui perveniva a questo stato, l'evento non poteva piú essere abolito, era condannato a durare. Diventava l'origine di una serie. L'indissolubilità del legame matrimoniale si deve collegare al rispetto generale di una società abitudinaria per la nozione di precedente.

Nel secolo XVIII, le cose cominciano a cambiare. La società fu indotta ad avvicinare le due forme d'amore tradizionalmente opposte. In Occidente, si è costituito, poco a poco, un ideale di matrimonio che impone agli sposi d'amarsi, o di far finta d'amarsi, come degli amanti. L'erotismo extraconiugale è entrato nel matrimonio espellendo il riserbo tradizionale a vantaggio del patetico, con un nuovo senso della durata. Ciò è noto ora grazie soprattutto ai lavori di Jean-Louis Flandrin. Abbiamo tuttavia sempre alcune difficoltà a credere che il cambiamento sia cosí recente, e cosí limitato, nel mondo, alle culture occidentali. Non esiste piú che un solo amore, l'amore-passione, l'amore fortemente erotizzato, e i caratteri originali

dell'antico amore coniugale, quali qui sono stati esposti, sono aboliti o considerati come ostacoli residui che ritardano il trionfo dell'amore, un unico amore, un'unica sessualità.

È vero che, in un primo periodo, la particolarità dell'amore coniugale è scomparsa. Ma, in una seconda fase, il successo della fusione potrebbe effettivamente aver provocato un ritorno spontaneo al dualismo tradizionale. Tralascio sopravvivenze come quella del principe di Lampedusa che poteva fare non so quanti figli legittimi senza aver mai visto il ventre di sua moglie. Penso piuttosto a fenomeni nuovi.

L'amore-passione funzionava come il colpo di fulmine: *on tombait d'amour*. Lo strale di Eros era imprevedibile e improvviso quanto quello della morte. Inizi già febbrili, l'acme e la fine. L'amore-passione non dura, l'amore coniugale che gli assomiglia neppure. Il divorzio non può perciò essere considerato un mezzo per porre rimedio a un errore, ma la sanzione normale di un sentimento che non può né deve durare e che deve cedere il passo al successivo. I nostri giovani contemporanei rifiutano d'impegnarsi a lungo, sia nel matrimonio che nel sacerdozio. La durata non è moderna. Ci si può chiedere però se non lo stia ridiventando, e se l'amore nel matrimonio, distinto dall'altro, non si stia riaffermando nei nostri costumi intorno alla durata, durata di fatto piú che volontà di durare. Una coppia si è costituita in un tempo lungo, e ogni supplemento di tempo ha avvicinato un po' di piú i coniugi e ha dato loro l'impressione di rafforzare la loro unione: *duo in una carne*. Si amano perché si amano da tempo, e il loro amore cresce col passare del tempo, fino al giorno terribile in cui si scontra contro il muro della morte, insopportabile perché significa la separazione, la fine di questa lenta costruzione a due. Jean Baechler giunge a supporre che oggi «può esistere un rafforzamento quasi *nevrotico* (il corsivo è mio) del legame coniugale». Dopo la morte, chi sopravvive si sforza di aggirare l'ostacolo e di continuare, aldilà di essa, il divenire ininterrotto della loro unione. No, questo sentimento non proviene da un'antica eredità. L'antica società aveva, come abbiamo

appena detto, il culto del precedente, ma non della durata. Era stato una volta, sarà sempre; senza che la durata c'entrasse in alcun modo. Si riconosceva un valore al precedente perché qualcosa era stato e non perché era durato.

Oggi, poco importano l'origine e la natura del legame, ciò che conta è la sua *durata*. Al limite, e senza che lo si affermi o dica, un vero matrimonio – poco diverso da un'unione libera che resiste – non è creato da un atto in municipio o in chiesa, né per una scelta precedente, fragile, ma dal fatto che dura. Il vero matrimonio è un'unione che dura, di una durata viva, feconda, che sfida la morte. Rivincita sotterranea del dinamismo della continuità di una civiltà che privilegia l'istante e la rottura.

PHILIPPE ARIÈS
École des hautes études en sciences sociales, Paris

Il matrimonio indissolubile

Il fatto fondamentale della sessualità occidentale è la persistenza per lunghi secoli, fino ad oggi, di un modello di matrimonio vincolante, il matrimonio monogamico e indissolubile. Esso si oppone agli altri modelli che l'hanno preceduto in epoca romana, o che coesistono ancora con esso nel mondo presente, e che comportano, almeno per l'uomo, il diritto di romperlo e di ricominciare. Il matrimonio nel quale l'uomo può ripudiare la moglie e risposarsi è senz'altro il modello piú diffuso, il piú banale, eccetto in Occidente.

L'unione indissolubile appare invece un'eccezione, ma un'eccezione vigorosa, in grado di resistere sempre alle possenti erosioni dei lassismi contemporanei.

In che modo si è dunque passati – certamente durante l'alto Medioevo – dal matrimonio con diritto di ripudio (per lo meno della propria moglie) a un matrimonio indissolubile? Problema enorme in cui si trova coinvolta tutta la nostra cultura. Si possono tuttavia avanzare alcune ipotesi.

Il lettore ne sarà sorpreso. Com'è possibile vedere un problema dove invece tutto appare cosí chiaro! Tutti crediamo di sapere che l'indissolubilità del matrimonio è un'invenzione del cristianesimo e, nella sua forma piú radicale, del cristianesimo occidentale, latino. La Chiesa ha soltanto dovuto imporlo, costringendo le popolazioni che le erano sottomesse a piegarsi alla sua legge. È la versione comune sia ai nemici che ai difensori della Chiesa: l'indissolubilità s'afferma con il potere ecclesiastico e perde terreno dopo il suo declino con la decristianizzazione contemporanea. Nulla è meno sicuro di questo *topos*.

Anzitutto, perché una tendenza alla *stabilizzazione* del

matrimonio (*stabilitas* è il termine latino che traduce pressapoco nella lingua della Chiesa antica ciò che intendiamo oggi con indissolubilità) appare a Roma prima dell'influenza cristiana. P. Veyne ci suggerisce che, nei primi secoli della nostra era, una profonda trasformazione dei costumi e dei valori aveva introdotto nel matrimonio romano piú sentimento, un maggior rigore morale, un piú alto valore attribuito alla sua durata: insomma, si era imposta una morale che diverrà la morale cristiana, ma che era originariamente pagana, e nella quale le influenze stoiche avevano una parte rilevante. Il cambiamento delle mentalità che ha preceduto, poi accompagnato e, indubbiamente, favorito il cristianesimo fa di quel periodo, chiamato da H.-I. Marrou la tarda antichità (termine preferito al tradizionale Basso Impero), una delle piú grandi svolte della nostra civiltà, uno dei piú grandi mutamenti. Le ricerche recenti hanno mostrato che esso non può essere ridotto all'espansione del cristianesimo, ma che quest'ultimo ne fu piuttosto un punto d'arrivo.

Nelle morali dell'epoca, si era portati a riconoscere un valore alla stabilità di un'unione che non dipendesse piú completamente dal capriccio né dalla volontà dei coniugi, del marito in particolare. Era tuttavia soltanto una *tendenza* che non intendeva affatto sconvolgere immediatamente la realtà delle usanze. E, d'altronde, non sconvolse proprio nulla.

Se si vuol tentare di capire qualcosa di tale realtà, bisogna vedere come ciò è avvenuto, innanzitutto nelle classi aristocratiche e nella Chiesa, fra i secoli IX e XII. È proprio in questo periodo, e in questi ambienti, che il matrimonio cristiano occidentale si è affermato, quale noi lo pratichiamo ancor oggi, in forme laicizzate, alleggerite dalla possibilità del divorzio, ma fissate dal diritto.

Per questa indagine, disponiamo di buone guide, in particolare: G. Duby, *Medieval Marriage* [1], e P. Toubert,

[1] Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978 (ed. it., Il Saggiatore, Milano 1981). Dopo la pubblicazione di questo libro, G. Duby ha pubblicato *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre* (Hachette, Paris 1981; ed. it., Laterza, Bari 1982).

La Théorie du mariage chez les moralistes carolingiens[2]. Le seguiremo.

Alla fine dell'epoca carolingia, verso il secolo X, notiamo chiaramente l'esistenza di due modelli contrapposti di matrimonio, quello dei grandi e quello della Chiesa. Contrariamente a quanto si potrebbe credere, il modello laico è piú facile da definire – anche se lo conosciamo soprattutto grazie alla testimonianza dei chierici. È, in effetti, piú semplice.

Come a Roma, il matrimonio è un atto essenzialmente privato: si svolge in casa, pur essendo anche pubblico nel senso (ristretto e, diremmo noi, mondano) che gli sposi e i parenti sono circondati da spettatori che li *acclamano* e che, con la loro presenza, testimoniano circa la realtà dell'atto e il consenso della comunità. Questo atto privato/pubblico non assorbiva tuttavia tutto il simbolismo del matrimonio. Esso non aveva il carattere puntuale che assumerà piú tardi, e che ha sempre oggi, quando una cerimonia, una parola, una firma creano il diritto e fanno sí che prima non si sia ancora sposati, e che dopo lo si divenga totalmente, tutt'a un tratto.

L'atto matrimoniale era diluito in un periodo di durata variabile, talora lunga, cominciava con la *desponsatio*, la promessa, il *foedus* o *pactum conjugale*, dal quale sono derivati sia il nostro fidanzamento sia la cerimonia del contratto, importantissima da noi fino alla guerra del '14 circa. Il matrimonio era un trattato che impegnava la buona fede dei contraenti tra due famiglie. Una famiglia dava una donna, l'altra la riceveva in cambio di un *dos*, di una dote (*donatio puellae*). L'ultima tappa del periodo nuziale consisteva nel «mettere a letto» i due giovani sposi, cerimonia che aveva luogo in pubblico, era circondata di solennità, sanzionata dall'acclamazione dei presenti che testimoniavano cosí sulla realtà dei fatti. Si celebrava, infatti, il momento essenziale in cui i due giovani giacevano nello stesso letto con il compito di generare il piú rapida-

[2] *Il Matrimonio nella Società altomedievale*, Spoleto, 22-28 aprile, 1976, in «Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», Spoleto 1977, pp. 233-85.

mente possibile e quanto piú possibile. L'importanza e l'urgenza della missione dipendevano dalla ricchezza o dalla potenza della famiglia, dal peso delle strategie matrimoniali e dai legami familiari che vi erano implicati. Ci si può chiedere in quale misura la realtà del matrimonio, manifestata dalla sua pubblicità e dalla presenza di numerosi testimoni, non dipendesse dal valore della posta in gioco: dove essa era trascurabile, non potevano esservi né pubblicità né cerimonia vera e propria né, di conseguenza, matrimonio effettivo, ma soltanto, il che era poi lo stesso, matrimonio virtuale, dai tratti non ben definiti, la cui realtà giuridica sarebbe dipesa dalla traccia lasciata nella memoria collettiva. Se la traccia era debole, esso era interpretato come una relazione passeggera, se era invece forte, era considerato come un matrimonio legittimo.

In origine, tutti quelli che consideriamo come matrimoni non dovevano avere lo stesso valore.

Nelle classi aristocratiche, dove la posta in gioco era grossa, dove il matrimonio sigillava accordi tra famiglie, impegnava in una politica, esistevano soltanto *matrimoni reali*, riservati ai potenti e solo ad alcuni dei loro figli.

Il grande momento era allora la riunione della parentela nella camera dell'erede della casa, intorno al letto. Il padre del giovane, il *caput generis*, svolgeva il ruolo di officiante. È lui ad invocare la benedizione degli dei sui giovani sposi, che sono stati spogliati e messi a letto insieme. Piú tardi, il sacerdote s'insinuerà nelle cerimonie per benedire il letto, incensarlo, aspergerlo d'acqua benedetta. Si tratta indubbiamente del primo (e dell'unico) intervento ecclesiastico in una cerimonia privata, privata perché familiare, eppure pubblica per la presenza necessaria di una comunità, ma senza sanzione né controllo di diritto. Si è sorpresi dalla somiglianza tra il matrimonio a letto e la morte a letto, che aveva lo stesso carattere collettivo e, anch'essa si concludeva con incensamento e aspersione. La cerimonia nuziale del letto si svolgeva di sera, all'ora delle tenebre, nel momento propizio all'amore e alla procreazione. L'indomani, cominciavano i festeggiamenti che duravano di solito tre giorni (i tre giorni durante i quali l'u-

sanza voleva talvolta che gli sposi evitassero i rapporti sessuali)[3].

Spettava ai chierici-archivisti, scrivani, dipendenti dalla casa, stabilire le indispensabili genealogie che avrebbero fissato per la posterità lo stato dei legami gentilizi e delle parentele: antenati degli *Artisans of glory*, studiati da O. Ranum[4].

In tali condizioni, in quegli ambienti aristocratici e fra i loro clienti, *il matrimonio non era universale. Non era né necessario né auspicabile che tutti si sposassero.* Oltre al matrimonio, altri mezzi permettevano di soddisfare la *voluptas*, per esempio lo stupro o il ratto, l'avventura passeggera con una prostituta, o una contadina, o ancora con la figlia di un vassallo, o una bastarda: prede facili e tollerate. Dovevano anche esistere stadi intermedi tra lo stupro effimero e un'unione instabile, cioè senza testimoni. Era importante che non tutti i figli si sposassero. Altrimenti, vi sarebbero stati troppi pretendenti al patrimonio, e la famiglia avrebbe rischiato di perdere ricchezze e potere. Bisognava invece costituire una riserva di giovani celibi e nubili, cui attingere a seconda dei bisogni per compensare le perdite dovute alle forti mortalità, alle malattie, alle epidemie, ma anche agli incidenti di guerra e nei tornei... Bisognava perciò evitare, al tempo stesso, i matrimoni nocivi, costringendo i figli cadetti al celibato, e prevedere i matrimoni suscettibili di portare ad utili alleanze – il che richiedeva una riserva di figlie quanto, se non addirittura di piú, di figli. Le figlie bastarde, in particolare, costituivano quella che G. Duby chiama la «riserva di piacere» delle case nobili. Altre figlie erano affidate a conventi familiari, specie di annessi dei castelli, fondati dai capi-famiglia per le loro figlie e vedove. I giovani, che non avevano accesso al matrimonio, formavano bande di scapoli (*juvenes*) che tentavano l'avventura militare, sportiva, sessuale, sperando che un giorno si sarebbe presentata l'occasione di fare una fine onorevole (diventa-

[3] I tre giorni durante i quali, dopo la morte, l'anima s'aggirava vicino al corpo e alla casa?

[4] O. RANUM, *Artisans of glory. Writers and historical thought in XVIIth century France*, University North Carolina Press, 1980.

re *senior*), sposando qualche ereditiera (che avevano, a volte, messo incinta), oppure diventando il «siniscalco», l'ufficiale e l'uomo di fiducia di un potente capo-famiglia.

Un tale matrimonio era stato concluso dalle famiglie per scopi ben precisi. Se, per esempio, per ragioni di sterilità, o per qualsiasi altra ragione, questi scopi non erano raggiunti, il matrimonio perdeva la sua ragione d'essere, doveva essere sciolto, la moglie era rispedita alla famiglia d'origine, o in convento. Doveva succedergli immediatamente un altro matrimonio.

Nelle stesse epoche in cui questo matrimonio era praticato nell'aristocrazia, la Chiesa, da parte sua, stava maturando un modello di matrimonio radicalmente diverso, al quale avrebbe dato, nel secolo XIII, lo statuto di sacramento, alla stessa stregua del battesimo e degli ordini: straordinaria promozione di un atto privato, di un'unione sessuale organizzata per alleanze di lignaggio, fatta e disfatta in funzione degli interessi familiari. Il fatto stesso che l'atto, una volta consumato e, al tempo stesso, consacrato, non potesse piú essere sciolto, rendeva piú definitive e irrevocabili le disposizioni delle famiglie. Evidentemente, gli interessi continuarono a contare e, certo, la Chiesa lo ammetteva, ma non erano piú onnipotenti e dovevano venire a patti con rischi gravi, in particolare quelli della cattiva condotta, della sterilità, ai quali bisognava comunque rassegnarsi. ***È tuttavia da sottolineare come la Chiesa abbia impiegato tanto tempo, non solo per imporre il proprio modello ad una aristocrazia riottosa, ma addirittura per definire semplicemente la sua dottrina, per esprimerla chiaramente e giungere a una definizione chiara e semplice di ciò che intendeva per matrimonio.***

All'interno della Chiesa, agirono in effetti due opposte correnti, sempre piú contrapposte. La prima, ascetica, si ispirava a san Girolamo: ostilità nei confronti del matrimonio, considerato come uno stato inferiore, appena tollerabile. Questa corrente ha conosciuto alti e bassi, eclissi e ritorni. Sembra avere il sopravvento, nel secolo XII, fra i chierici che volevano che la Chiesa non intervenisse in materia di matrimonio e non lo controllasse: essa doveva

tenersi in disparte, pensavano, evitare quelle cose volgari e basse nelle quali non c'entra affatto. Nel catarismo della Linguadoca si potrebbe individuare la stessa tendenza, che avrebbe oltrepassato la soglia dell'ortodossia.

Ha trionfato l'altra tendenza, che si ricollega a sant'Agostino e, piú in là, a san Paolo, e che vede nel matrimonio il *remedium animae*. Nel secolo XII, rispondendo evidentemente agli eccessi degli avversari del matrimonio, san Bernardo spiega: «Attaccare il matrimonio vuol dire aprire la porta alla lascívia dei concubini, degli incestuosi, dei *seminiflues*, dei *masculorum concubitores*». San Bernardo teme che la svalutazione del matrimonio porti ai progressi della masturbazione e dell'omosessualità (maschile).

Cosí, in una letteratura destinata ai laici, ma a quelli alfabetizzati dell'aristocrazia, i soli sui quali potesse esercitare un'influenza, la Chiesa elabora una dottrina del matrimonio. Essa pone l'accento sul consenso dei due sposi, che aveva ben poco spazio nel modello laico (e, molto piú tardi, in Francia, il punto di vista delle famiglie, sostenuto dal Parlamento e dal potere reale, manterrà ancora la necessità del consenso dei genitori, importante, secondo loro, almeno quanto quello degli sposi, contro il parere della Chiesa, dopo il Concilio di Trento). Un testo del secolo IX, di Hincmar, arcivescovo di Reims, mostra la nuova visione del matrimonio cristiano. «Il legame del matrimonio legittimo esiste (*est vera*) quando è stabilito fra persone libere e eguali (libere, di conseguenza, delle loro decisioni), e unisce in nozze pubbliche (*publicis nuptiis*), con un'onesta fusione dei sessi (*honestata sexuum commixtione*), con il consenso paterno, un uomo a una donna libera, provvista di dote legittima». Si noterà l'epiteto *honestata*, differenza essenziale tra la *sexuum commixtio* nel matrimonio e quella, *luxuriosa*, extramatrimoniale.

Né la Chiesa né i suoi sacerdoti intervengono in alcun momento e svolgono un qualche controllo giudiziario. Tuttavia, secondo P. Toubert, «lo stato coniugale è... definito come una cosa essenzialmente religiosa, il cui stesso nome, come dice Hincmar, appartiene al lessico del sacro», nel senso che l'unione dei sessi diventa *mysterium*,

sacramento di Cristo e della Chiesa, e la donna deve sapere (*noscitur*) che il matrimonio le garantisce tale dignità.

Tuttavia, al modello del secolo IX, manca ancora un tratto essenziale, che caratterizza ai nostri occhi il matrimonio cristiano, l'indissolubilità, la *stabilitas*. O, perlomeno, se esiste, non è affatto proclamata. L'idea si manifesta nell'accostamento tra l'unione sacramentale dei due sposi e l'unione eterna tra Cristo e la sua Chiesa. Ma è lo stesso Hincmar, in un testo del *De coercendo raptu* (il titolo è esplicito), citato da P. Toubert, a offrire un esempio di buon matrimonio: il ripudio da parte di Assuero della sua prima moglie per poter sposare Ester! Questo secondo matrimonio è presentato come un modello di matrimonio cristiano!

Evidentemente, i casi di ripudio erano frequenti. La Chiesa non li vedeva certo di buon occhio, ma non vi si opponeva, perché non era sicura del proprio diritto a intervenire in società naturali, rette per *leges publicas*, dipendenti di conseguenza dai tribunali laici, «civili» diremmo noi.

Sussiste un'esitazione che si collega sia al diritto d'intervento della Chiesa sia alla sua concezione del matrimonio.

Nel corso dei secoli XI e XII, la Chiesa è stata indotta a intervenire sempre piú direttamente nei matrimoni per controllarli e avvicinarli al modello sacramentale che stava definendo e fissando. Non si accontentava piú di dare consigli, come ai tempi di Hincmar, consigli che rischiavano di rimanere lettera morta, ormai non esitava piú a imporre il proprio punto di vista, ricorrendo a sanzioni come la scomunica, anche quando si trattava del re di Francia. Avvenne allora qualcosa di strano, che mostra fino a che punto fosse difficile per la Chiesa, anche in quel momento, imporre all'aristocrazia laica dei vincoli opposti alle sue usanze tradizionali, in particolare al diritto di ripudiare la propria moglie in certe circostanze. Quando la Chiesa ha cominciato a intervenire nel matrimonio, non l'ha fatto per far rispettare l'indissolubilità; essa è ricorsa a un pretesto, esitando a urtarsi contro un diritto incontestato. Si ha l'impressione che nessuno osasse, all'inizio,

richiamarsi apertamente al principio di un'assoluta indissolubilità. Ad esso si attribuiva una grande importanza, che si manifestava indirettamente. Per esempio, a proposito dell'incesto. L'unione era considerata incestuosa fino al settimo grado e, se era stata, in ogni caso, stabilita e consumata, doveva essere sciolta, indipendentemente dalla sua durata e fecondità. Era sciolta soltanto a matrimonio consumato, spesso molto dopo, poiché, a quell'epoca, la Chiesa non controllava ancora né il contratto né la stessa cerimonia. Poteva intervenire soltanto *a posteriori* – e se interpellata.

Si capisce allora come i divieti, riguardanti parentele cosí lontane, fossero d'ostacolo alle strategie matrimoniali dei grandi. La Chiesa fu tuttavia inflessibile su questo punto. Si deve perciò ammettere che gli impedimenti dovuti a legami di parentela fossero meglio tollerati – o meno rifiutati – dall'opinione del tempo dei vincoli posti al ripudio.

Negli ambienti episcopali del secolo XI, si osserva, da una parte, una grande ripugnanza a condannare un divorzio e un secondo matrimonio, in quanto adulterio e bigamia e, d'altra parte, un'esitazione ad ammetterli senza problemi. Di qui la tentazione di condannarli sotto forma di incesti.

Nel caso del re di Francia Filippo I, il papa esitò a denunciare la sua bigamia, lo scomunicò invece tranquillamente perché la sua seconda moglie era sua parente a un grado che ne vietava il matrimonio.

Nel corso del secolo XII, le cose cambiarono; come mostra G. Duby, l'incesto passa in secondo piano, e la *stabilitas* in primo. San Bernardo dichiara, come suo solito, senza mezzi termini, che la consanguineità è un problema degli uomini, della carne, mentre l'indissolubilità è cosa che spetta a Dio. Dal momento che un matrimonio è stato regolarmente consentito (il *consensus* è obbligatorio), diventa unico e indissolubile. Al quarto concilio del Laterano, nel 1215, la Chiesa ridusse il divieto dell'incesto al quarto grado di parentela. Per contro, mise tutto il suo peso a favore della *stabilitas*.

L'ultimo conflitto esemplare tra il papa e un re di Fran-

cia, in occasione di un ripudio, ebbe luogo all'inizio del secolo XIII con Filippo Augusto. Questi, nel 1190, rimase vedovo e padre di un bambino di tre anni; la successione era legata soltanto alla fragile vita di un bambino, il lignaggio era minacciato. Il re si risposò nel 1193 con Ingeborg di Danimarca, Filippo pretese che diabolici incantesimi gli impedivano di unirsi alla giovane sposa. Quest'ultima sostenne il contrario. Si suggerí allora, negli ambienti ecclesiastici, per risolvere questa contraddizione, una distinzione tra la *commixio sexuum*, la penetrazione che sembrava accertata, e la *commixio seminarum in vase muliebri*, cioè l'eiaculazione, che non sarebbe avvenuta: un «coito riservato» involontario.

Filippo tentò di far annullare il matrimonio invocando un grado di parentela che non fu riconosciuto dal tribunale ecclesiastico. Ciò non gli impedí di sposare, nel 1193, Agnès de Méran, dalla quale ebbe due figli. Il papa non accettò questo matrimonio, ma temporeggiò; e la situazione di stallo continuò fino all'arrivo sul trono di Pietro di un uomo piú energico, Innocenzo III. Nel frattempo, Agnès de Méran era morta, nel 1201. Alla lunga, Filippo finí per cedere; nel 1213, riprese Ingeborg, vent'anni dopo averla ripudiata! Egli aveva quarantotto anni, i cinque figli, nati dall'unione con Agnès, erano stati abilmente legittimati dal papa. Non doveva piú preoccuparsi per l'avvenire della dinastia. Ciò non toglie che il punto di vista della Chiesa aveva finito per prevalere. Nonostante certe precauzioni, la *stabilitas* s'imponeva: il modello ecclesiastico sostituiva poco per volta il modello laico. Tra non molto, piú nessun principe oserà contestarlo (fino al re d'Inghilterra Enrico VIII, nel secolo XVI).

Bisogna comunque notare che sono stati necessari parecchi secoli per passare dal modello laico, privato e che prevedeva il ripudio, ancora in uso nell'aristocrazia carolingia, al modello ecclesiastico, nel quale indissolubilità e pubblicità sono diventate poco a poco i tratti piú significativi.

Quanto abbiamo appena detto riguarda le classi aristocratiche, cavalleresche, e la Chiesa. Ma che cosa accadeva

nell'immensa massa silenziosa del popolino delle città e delle campagne? Tralasciamo qui il caso delle città, la cui sessualità è stata descritta da J. Rossiaud, o alcuni dei suoi aspetti. Ascoltandolo e superando senz'altro il significato che egli intendeva dare alla sua comunicazione, pensavo che, alla fine del Medioevo, nelle mentalità urbane, rimaneva ancora qualcosa di ciò che abbiamo cercato di mettere in luce prima, nel primo Medioevo: una tendenza (in una situazione, in fin dei conti, dai contorni piuttosto sfocati) a riconoscere come piú reali i matrimoni dei ricchi e dei potenti di quelli dei poveri. Per utilizzare una terminologia moderna e contemporanea, decisamente anacronistica per quell'epoca, vi erano, da una parte, piú matrimoni, dall'altra, piú concubinati.

Riflettiamo piuttosto sul caso delle campagne, delle comunità rurali. Un primo fatto salta agli occhi, cosí enorme... da sfuggire allo sguardo degli storici, sempre un po' miopi: il piú delle volte, vedono meglio da vicino che da lontano. Si tratta dell'*apparente* (per mancanza di fonti?) facilità con la quale il modello che abbiamo chiamato «ecclesiastico», il matrimonio indissolubile, vi si è affermato. Si ha l'impressione (forse ingannevole?) che la *stabilitas* non abbia incontrato nelle comunità rurali gli stessi ostacoli che gli ambienti aristocratici le avevano frapposto. Se la Chiesa avesse dovuto combattere con lo stesso successo una resistenza altrettanto ostinata, mi sembra che avremmo ora qualche traccia di tale conflitto. Abbiamo effettivamente qualche idea della lotta condotta dalla Chiesa per imporre il rispetto degli impedimenti relativi alla consanguineità, oppure per imporre ai preti secolari, ai parroci, un celibato indifferente ai loro parrocchiani. La «bigamia», come si diceva allora, cioè l'*instabilitas*, non mi sembra aver posto gravi problemi sociali. Anche in questo caso, questa impressione dovrebbe essere confermata da un'indagine piú minuziosa! Tuttavia, accettiamo l'ipotesi della facile adozione del matrimonio indissolubile.

Essa si spiega per tre motivi. Innanzitutto, esisteva già nel mondo gallo-romano e non vi era perciò nulla da cambiare. Questa ipotesi, indimostrabile, implicherebbe una differenza tra il matrimonio contadino e quello urbano,

quale noi abbiamo notato a Roma, definito da un potere, talvolta reciproco, di ripudio e dall'estensione del concubinato. Non dobbiamo tuttavia farci ingannare dalle precisazioni in materia giuridica introdotte, negli ultimi due o tre secoli, nelle nostre mentalità. È verosimile che, in campagna, le condizioni socio-economiche esercitassero una pressione verso la *stabilitas*, e che, in città, come a Roma, le pressioni agissero in senso opposto, verso il ripudio, senza che i contemporanei avessero tuttavia coscienza di una profonda differenza culturale.

La seconda ragione è piú diffusa ai giorni nostri: è la Chiesa ad aver imposto il proprio modello di matrimonio, insieme alle sue concezioni della sessualità a una società che poteva essere recalcitrante, e che, in tutti i casi, aveva perduto l'iniziativa e subiva. Di solito si ammette che, alla lunga, il modello fu interiorizzato. Personalmente, contesto tale interpretazione. Come ho detto precedentemente, non si ha l'impressione che la Chiesa abbia dovuto esercitare uno sforzo notevole in questa direzione. I testi citati da P. Toubert per l'epoca carolingia riguardano soprattutto l'aristocrazia militare. È proprio ad essa che la Chiesa si rivolge. Evidentemente, perché erano i soli sui quali potesse agire. Ci si chiede infatti quale potesse essere la sua influenza nelle campagne: certe erano ancora prive di parrocchie; altre erano servite da chierici che dovevano integrarsi abbastanza rapidamente nella comunità, adottandone i modi di vita, a cominciare per l'appunto dal matrimonio. Come avrebbero potuto opporsi con successo a un'usanza radicata come la «bigamia»?

Non mi sembra verosimile, e l'ipotesi presuppone negli storici un'eccessiva fiducia nei poteri della Chiesa sulla società che precede la fine del Medioevo, e addirittura fino al concilio di Trento. Essa traduce anche la convinzione, nei nostri contemporanei, che l'indissolubilità del matrimonio fosse un ostacolo alla libertà sessuale – la quale sarebbe naturale, originaria – e che, di conseguenza, poteva essere imposta soltanto con dei divieti.

Esiste infine una terza interpretazione che si oppone alla seconda (l'influenza della Chiesa), ma non alla prima (anteriorità della *stabilitas*).

Il vincolo non è stato imposto dall'esterno, da una potenza estranea come la Chiesa, ma è stato accettato e mantenuto dalle stesse comunità. Se vi è stato passaggio dal ripudio all'indissolubilità, esso è stato voluto, se non in modo del tutto cosciente, è stato imposto da una volontà collettiva che non aveva affatto l'impressione di innovare, ma che credeva piuttosto di rispettare le usanze degli antichi. Proprio per questo, sono tentato di ammettere che qualcosa esistesse già in questo senso, in epoca gallo-romana o durante la tarda antichità.

La differenza tra la tendenza alla *stabilitas* e il rifiuto del secondo matrimonio, da una parte, e il ruolo svolto dal ripudio nelle aristocrazie sia romane che germaniche, dall'altra, si spiegano forse con la diversità delle strategie matrimoniali nei due casi.

Nelle comunità rurali, le strategie erano piú semplici, e avrebbero dato la priorità alla *stabilitas* sulla fecondità o su altre preoccupazioni. (Forse avevano altri mezzi per risolvere le difficoltà). Probabilmente, era essenziale che non si tornasse sulla parola data. I progetti, i legami fra famiglie, gli investimenti non potevano essere modificati né troppo spesso né troppo rapidamente. Bisognava contare sul tempo immutato – e, in quell'epoca, piuttosto breve – di una generazione. Le riserve di figlie non avrebbero potuto essere gestite altrimenti: era già difficile mantenere l'equilibrio in una situazione di stabilità assoluta.

La *stabilitas* del matrimonio appariva allora come la condizione per la *stabilitas* della comunità, la quale doveva vegliare affinché essa fosse rigorosamente rispettata. Si può ammettere che tale compito fosse affidato ai giovani, cioè ai celibi, che ne erano parte in causa. Essi garantivano la «polizia sessuale» nella comunità: vegliavano sulla castità (almeno sul non-coito) delle giovani, sulla fedeltà delle donne sposate (fino a un certo punto), sull'autorità del marito (caduto sotto il dominio della moglie), e, infine e soprattutto per quel quel che ci interessa, che non si contraesse un secondo matrimonio, compresi – il che prova il loro radicalismo – i vedovi. È stato necessario l'intervento della Chiesa, all'epoca in cui era efficace, per far accettare il diritto dei vedovi a risposarsi.

L'arma della società era il gran chiasso, che mobilitava non solo i giovani ma tutta la comunità.

Se un uomo o una donna volevano risposarsi, avevano un unico mezzo per riprendersi la libertà e liberarsi dai loro legami: la fuga, vale a dire, praticamente, l'abbandono dei loro piccoli beni, oppure l'omicidio.

Evidentemente, la fuga presentava meno inconvenienti per il giovane o la giovane privi di ogni avere. La ragazza perdeva tuttavia il proprio onore e finiva negli ambienti di facili costumi, non lontani dalla prostituzione. Per i ragazzi, la via era piú sgombra. Anche in questo caso, osserviamo una coincidenza tra la *stabilitas* della coppia, dell'unione, e quella dei beni, del patrimonio e della sua ripartizione, o del diritto a partecipare alla vita sociale del villaggio – e quest'ultima condizione poteva essere particolarmente determinante.

Adotterò perciò, provvisoriamente, e fino a prova contraria, l'ipotesi secondo la quale il matrimonio indissolubile è una creazione spontanea delle collettività rurali, da esse scelta al di fuori delle pressioni esterne, ma che ha coinciso con il modello ecclesiastico ed è stata rafforzata da tale incontro, forse aleatorio.

Anche se non sappiamo granché delle comunità rurali, che costituivano, in ogni caso, la maggioranza della popolazione, alcuni indizi piú recenti, dal momento che datano dei secoli XV e XVI, ci consentono tuttavia d'immaginare come le cose erano andate nei secoli precedenti. Attingo la mia documentazione all'ultimo libro di Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*. Flandrin ha utilizzato, negli archivi della diocesi di Troyes, del suo tribunale vescovile, i processi riguardanti le promesse di matrimonio che, in Champagne, erano chiamate *créantailles* (*créanter* significava, in dialetto champenois, promettere il matrimonio).

Eccone alcuni esempi. Nella realtà, il caso piú frequente era, com'è noto, quello del matrimonio negoziato dalle famiglie. Non era il piú frequente nei processi, perché, meno contestato, non era soggetto di ricorsi in giustizia. Alcuni documenti permettono però d'immaginare la scena piú banale: essa ha luogo in casa, dove sono convenuti alcuni amici e parenti, in particolare uno zio della ragaz-

za, indubbiamente lo zio materno che svolge un ruolo essenziale nella cerimonia. Il padre invita il figlio a sedersi accanto alla sua promessa e a offrirle da bere: lo scambio della caraffa ha un valore simbolico che equivale a un dono. Il giovane invita la ragazza a bere con uno scopo ben preciso, dice che è «in vece di matrimonio» (*en nom de mariage*) – si beve in silenzio. Poi, lo zio materno si rivolge alla nipote: «Da' da bere a Jean in vece di matrimonio come lui ti ha dato da bere». La ragazza esegue, e il giovane risponde, a sua volta: «Voglio che riceviate un bacio da me in vece di matrimonio». Egli la bacia, e i presenti, costatando il fatto con un'acclamazione, esclamano: «Siete *créantés* l'uno all'altra, ne è testimone il vino».

Ecco: abbiamo appena assistito a un vero matrimonio. Si svolge nella casa della famiglia della ragazza e di fronte a un pubblico d'invitati che hanno la funzione del coro di un tempo e dei testimoni d'oggi.

I processi di Troyes presentano ancora altri casi in cui la scena non si svolge piú a casa, ma in un luogo pubblico, per esempio, in una locanda. Il ruolo del padre o dello zio è tenuto allora da un notabile, a volte, scelto a caso. Una giovane, Barbe Montaigne, ha appena accettato, con frasi rituali, le proposte di Jean Graber, il suo promesso. La scena è collocabile in strada o, meglio, in una locanda, ma sempre in mezzo ad un gruppo di amici. Uno di essi prende l'iniziativa e costata a nome dei presenti: «Orbene vi fidanzo». Ma lo sposo fa orecchio da mercante, non giudica il matrimonio all'altezza della situazione, e glielo dice francamente: «Tu non sai né A né B, non ci fidanzerai». Ed ecco che, per fortuna, arriva il maestro, è l'uomo che ci vuole: «Ecco il magister che ci fidanzerà». I termini *créanter*, fidanzare, sposare, sono sinonimi. Ma, a questo punto, le testimonianze divergono. Il maestro afferma di aver declinato l'offerta e consigliato che sarebbe stato preferibile se i due giovani si fossero *créantés* reciprocamente – cioè senza l'intervento di una terza persona. Però alcuni testimoni pretendono che il magister ha davvero officiato le *créantailles* e, circostanza aggravante, di fronte alle porte della chiesa, prendendo il posto ormai riservato al parroco.

Infine, nei processi di Troyes, esistono alcuni altri rari casi, piú numerosi nella procedura che in realtà, perché molto contestabili. In questi casi, la cerimonia, in apparenza derisoria, eppure presa seriamente, è ridotta a uno scambio di alcune parole rituali fra i due amanti, quasi in segreto, senza pubblicità alcuna. Si può ritenere che tali impegni segreti siano diventati piú numerosi verso la fine del Medioevo e all'inizio dell'età moderna, e i moralisti dell'epoca li denunciavano come un grave pericolo.

Se si presta fede a questi documenti, per essere considerati impegnati o sposati, bastava perciò che i due amanti si scambiassero le seguenti parole: «Io *ti* prometto, Marguerite, che mai amerò altra donna che te fino alla morte. – Paul, io vi prometto che non avrò altro marito che voi fino alla morte» (Si noti il passaggio dal tu al voi a seconda del sesso).

Il dialogo era accompagnato da un dono simbolico: un oggetto di valore, un bicchiere da bere, un'aria di flauto. Lo scambio di parole e il dono erano sigillati da una stretta di mano, accompagnata o no da un bacio. In questo gesto delle mani, si può ritrovare la *dextrarum junctio* del matrimonio romano, che avrebbe, di conseguenza, attraversato le epoche. Questo scambio poteva avvenire in qualsiasi condizione, dentro o fuori, in casa o in strada, in pubblico o in privato. Rimaneva valido se l'intenzione era reale e le parole erano pronunciate esattamente. A volte, *in extremis*: la giovane è stretta tra le braccia dello sposo quando quest'ultimo le dice: «Ecco, Marguerite, affinché tu non tema che io ti inganni (e il pericolo non era certo remoto), *io metto la mia lingua nella tua bocca*, in vece di matrimonio».

Il giudice del tribunale vescovile interroga Guillaumette che ha denunciato l'amante per averla abbandonata: «Gli hai dato qualcosa in vece di matrimonio?» le chiede con insistenza: qualsiasi gesto (come la lingua in bocca?) poteva infatti aver valore d'impegno. Ella rispose di no, ma che, quando lui la conosceva carnalmente, le diceva che compiva l'atto *en nom de mariage* e che ciò le bastava. E si poteva sostenere infatti che fosse sufficiente.

Secondo questi documenti, il matrimonio nelle comunità rurali non appare molto diverso dal matrimonio aristocratico, nel senso che sono entrambi atti privati e domestici. Ciò che costituisce un problema è però l'indissolubilità, e, bisogna riconoscerlo, l'atteggiamento non è piú lo stesso nelle classi popolari e negli ambienti aristocratici. Un fatto enorme è sotto i nostri occhi, ma è sfuggito allo sguardo miope degli storici, e a quello degli antropologi: l'apparente facilità con la quale il modello ecclesiastico del matrimonio indissolubile si è affermato nelle campagne. Si ha l'impressione che la *stabilitas* non vi abbia incontrato gli ostacoli presenti alla corte dei signori. D'altronde, la Chiesa non aveva, all'inizio, molti mezzi materiali per intervenire. Se avesse dovuto vincere una resistenza cosí ostinata, a parer mio, il conflitto avrebbe lasciato qualche traccia.

Nell'esempio delle *créantailles* di Troyes, si vede invece che l'intervento della Chiesa, prima del concilio di Trento, si è svolto *con tatto*: la Chiesa non voleva sostituirsi alle *créantailles*; vi riconosceva il valore d'impegno, salvo esigere, nei casi dubbi, una conferma religiosa: per esempio, due amanti sono condannati semplicemente a far solennizzare, davanti alle porte della chiesa, dal sacerdote, il matrimonio che avevano contratto e persino consumato con i loro rapporti carnali. *Si solennizzava, non si ricominciava.*

La Chiesa non aveva bisogno d'imporre la *stabilitas*. Le comunità stesse l'avevano già fatto. Un giovane storico francese, Gérard Delille, ha appena terminato uno studio magistrale sulle strategie matrimoniali nelle comunità rurali dell'Italia meridionale. La sua tesi di dottorato è stata pubblicata nel 1982 a cura dell'École française di Roma. Essa sottolinea il carattere vincolante dei legami tra famiglie, degli scambi di figli e figlie. Equilibri cosí accuratamente preparati e cosí fragili sarebbero stati compromessi se si fosse potuto rompere troppo facilmente i matrimoni e ripudiare le mogli. Certamente, anche la sterilità era un problema minore, dal momento che poteva essere com-

pensata piú facilmente grazie a tassi piuttosto alti di matrimoni e di nascite. Si ha l'impressione che la *stabilitas* del matrimonio precoce fosse la condizione per la *stabilitas* di tutta la comunità. Era compito della comunità stessa farla rispettare. In molti luoghi, questa funzione di controllo e di regolazione sessuale spettava ai giovani, alle organizzazioni giovanili, cioè ai celibi. Le manifestazioni chiassose erano uno dei mezzi di tale controllo.

A partire dal secolo XII, il problema non è piú quello dell'indissolubilità. Essa è stata, a malincuore, accettata dall'aristocrazia e, senz'altro piú spontaneamente, dalle comunità rurali. In ogni caso, l'indissolubilità era ormai definitivamente interiorizzata: anche se esisteva, qua e là, in Inghilterra soprattutto, dove i contratti ecclesiastici e sociali erano meno ferrei, chi non rispettava le regole del gioco, o addirittura qualche bigamo in buona fede. Sullo sfondo, tutto è tranquillo. La battaglia dell'indissolubilità è davvero vinta.

Ma il problema si è semplicemente spostato. A partire dal secolo XIII, soprattutto dal concilio di Trento, e anzitutto nei paesi cattolici, ciò che conterà ormai sarà la natura pubblica e istituzionale del matrimonio.

Il matrimonio fin qui descritto è essenzialmente un atto domestico. Non esce dalla casa né, talora, dalla camera o dal letto. Un grande fenomeno agirà sull'economia del matrimonio: il matrimonio cambierà posto, passerà poco per volta dallo spazio privato a quello pubblico. Un grandissimo mutamento, senza dubbio, di cui non siamo generalmente consapevoli.

I rituali matrimoniali appaiono nel secolo XII [5]. I piú antichi ammettevano ancora la validità degli impegni domestici e, come avveniva ancora a Troyes nel secolo XVI, si accontentavano di aggiungervi, di sovrapporvi una solennità che non si collocava ancora all'interno della chiesa, ma soltanto davanti alla chiesa, *ad januas ecclesiae*. Ma che cosa significa: davanti alle porte della chiesa? In tal

[5] J.-B. MOLIN e P. MUTEMBLE, *Les Rituels de mariage en France du XII^e au XVI^e siècles*, Paris 1974.

modo, si designava il luogo piú pubblico del villaggio, il cimitero, dove gli abitanti della comunità si riunivano all'aperto. Là si amministrava la giustizia, si proclamavano le notizie, si trasmettevano le informazioni.

Il grande cambiamento sottolineato dai rituali ecclesiastici è dunque consistito nel trasferimento dell'atto matrimoniale dalla casa, suo luogo tradizionale, alle porte della chiesa. È in questo luogo ormai che tutto ciò che conta nel matrimonio dovrà svolgersi: un'autentica rivoluzione.

Nei secoli IX e X, la funzione del sacerdote si limitava alla benedizione del letto nuziale e degli sposi che vi giacevano. Questa benedizione era destinata a garantire la fecondità del *seme* – il termine ritorna spesso. A partire dal secolo XII, il ruolo del prete, prima occasionale, diverrà sempre piú importante ed essenziale. La cerimonia sulla soglia della chiesa comprende, dai secoli XIII e XIV, due parti ben distinte: la prima, seconda in ordine cronologico, corrisponde all'atto tradizionale ed essenziale del matrimonio, un tempo il solo: la *donatio puellae*. Prima, i genitori della ragazza vengono a consegnarla al prete che la trasmetterà al futuro sposo. Poi, in una seconda fase, il prete si sostituisce al padre della ragazza, ed è lui a mettere la mano dell'uno in quella dell'altra, la *dextrarum junctio*. In seguito, tra i secoli XIV e XVI, il gesto essenziale della *dextrarum junctio* cambia significato – comportando un cambiamento nel ruolo del prete. Esso significa, non piú la *traditio puellae*, bensí l'impegno reciproco degli sposi, il loro reciproco donarsi, segno evidente di un profondo mutamento delle mentalità in quell'epoca capitale nella storia della civiltà. Io, tale..., dono a te, tale...., il mio corpo come sposo e marito.

La seconda parte del rito, che veniva, in realtà, all'inizio della cerimonia, era piú amministrativa e piú «moderna». Era la conclusione dell'inchiesta condotta dalla Chiesa per assicurarsi che non vi fossero ostacoli al matrimonio, e che i coniugi fossero effettivamente consenzienti: un controllo. I canonisti lo chiamano verifica della libertà del consenso. Cosa curiosa, questa parte, introdotta piú tardi nel rituale, è diventata alla lunga la piú importante,

il nodo stesso della cerimonia, ed ha concentrato in sé tutti i significati simbolici. Le moderne procedure del matrimonio religioso e laico derivano da essa, a scapito della *traditio puellae*, che è scomparsa.

Infine, ultima fase, verso il secolo XVII: l'entrata in chiesa, il trasferimento dell'insieme delle cerimonie dalla porta della chiesa al suo interno, che diverrà il luogo tradizionale del rito.

Se ci si limitasse a questa breve analisi dei rituali, si potrebbe pensare che il matrimonio sia stato oggetto, perlomeno dal secolo XIII, di una clericalizzazione decisiva e autoritaria. La realtà è del tutto diversa. Gli impegni domestici, come le *créantailles* di Troyes, persistettero nonostante la generalizzazione della cerimonia religiosa – e la Chiesa esitò a lungo a relegarle in un ruolo non piú essenziale, ad assimilarle a dei fidanzamenti nel senso attuale del termine. In realtà, effetto della clericalizzazione fu di aggiungere semplicemente una cerimonia in piú ai riti domestici che già esistevano e, di conseguenza, di diluire il matrimonio ancor piú nel tempo.

Ciò che contava soprattutto, ormai, non era tanto la cerimonia religiosa quanto la *registrazione scritta*. Era la scrittura a fondare l'atto e, al tempo stesso, a controllarlo. La celebrazione in chiesa comportava due atti fondamentali: 1) la pubblicità del matrimonio; 2) la sua registrazione per iscritto. Si entrava in una nuova concezione, da una parte, del potere e del suo controllo e, dall'altra, del tempo e della sua scansione. Alle undici meno cinque, non si era ancora sposati, alle undici e cinque, sí. I figli nati prima delle undici erano illegittimi, quelli nati dopo le undici erano legittimi: la firma del registro aveva cambiato tutto, sostituendo con un momento puntuale un periodo piú o meno lungo, che cominciava con il primo impegno e finiva con l'eventuale solennizzazione in chiesa.

È del tutto normale che tale acculturazione abbia provocato resistenze e rifiuti in gruppi arcaici piú conservatori, piú legati alle usanze di un tempo – e alla maggiore libertà che tali usanze permettevano. Per contro, i parroci innovatori, incaricati della registrazione, erano tentati di

interpretare le usanze antiche come forme di concubinato, e designavano, sui loro registri battesimali, come bastardi i figli nati da quella che giudicavano un'unione libera, mentre si trattava di un matrimonio all'antica maniera. Tali erano i refrattari individuati da Peter Laslett, nei quali ha pensato di poter riconoscere una sottocultura; perché no, infatti: una sottocultura di ritardatari non acculturati. Durante un convegno di demografia storica, un ricercatore inglese mi ha detto che la situazione di non-registrazione scritta si era prolungata, in certi luoghi della Scozia, fino ad oggi. È possibile che l'aumento delle nascite illegittime alla fine del secolo XVIII si spieghi, almeno *in parte*, con il divario culturale fra i parroci incaricati della registrazione e i parrocchiani refrattari alla loro registrazione.

Ha trionfato il modello della registrazione: quello dei refrattari è scomparso, nonostante la sua persistenza in Francia negli operai immigrati dell'inizio del secolo XIX, a proposito dei quali i filantropi francesi denunciavano l'ostinazione a vivere come concubini. Se avessero avuto la meglio, avremmo in Europa occidentale una famiglia del tipo di quella dell'America del Sud.

Piú tardi, lo stato laico ha sostituito la Chiesa per imporre il suo modello. Né le trasformazioni all'interno della coppia e della famiglia, oggi ben note, l'avvicinamento fra l'amore-passione e l'amore coniugale, la sostituzione del matrimonio contrattato con quello fondato sull'inclinazione reciproca, né gli alleggerimenti che la legge ha apportato all'indissolubilità, né la possibilità lasciata – con alcune precauzioni – ai divorziati di risposarsi, niente di tutto questo ha liberato il matrimonio dai suoi vincoli legali, né lo ha restituito al privato. È rimasto un atto pubblico.

Tuttavia, le cose, oggi, forse stanno cambiando, almeno in parte, da una ventina d'anni. Si nota, in effetti, in Francia, e nei paesi post-industriali, una tendenza alla *diminuizione dei matrimoni.* Interpellati, i giovani rispondono che non vogliono fare una concessione al sistema, quella di una semplice formalità. Il matrimonio è affare loro e non della società. Un'unione cosí libera può tutta-

via durare a lungo, e si riferisce addirittura, maliziosamente, il caso di amanti sposati tardivamente e che divennero immediatamente del tutto intollerabili.

In realtà, esiste una grande differenza psicologica tra l'unione libera odierna e il matrimonio privato di un tempo. Quest'ultimo implicava dei riti domestici, una partecipazione della comunità, dei parenti, dei vicini. Oggi, l'unione libera vuole invece essere assolutamente disalienata e corrispondere a una pura spontaneità. È pur vero, tuttavia, che il matrimonio pubblico riprende tutti i suoi diritti non appena nasce un figlio. Un'unione libera si trasforma cosí in matrimonio legale, a volte persino religioso: come se la presenza del figlio riportasse la coppia in un altro spazio meno privato e piú polivalente. Il legame che collega il matrimonio a ciò che è pubblico è diventato piú tenue, piú fragile. In ogni caso, sussiste.

In questa comunicazione, ho inteso chiarire tre grandi aspetti del matrimonio occidentale. Il primo è l'indissolubilità che gli conferisce la piú forte originalità. Mi è sembrato che essa non provenisse soltanto dall'alto, dalla Chiesa, ma anche dal basso, dalle comunità rurali che l'avevano perfettamente assimilata, interiorizzata. Tuttavia, ed è il secondo punto, i controlli dell'indissolubilità hanno evitato, per molto tempo, di spingere il matrimonio fuori dello spazio privato, o almeno di quanto di piú privato potesse esistere in un vasto campo di vita in comune e di sociabilità interna.

Infine, ultimo episodio, prima la Chiesa, nei secoli XII e XIII, poi lo Stato, a partire dal secolo XVIII, hanno introdotto il matrimonio nel campo delle istituzioni fondamentali della cultura scritta e dello spazio pubblico che esse costituiscono. Vi si trova ancor oggi, malgrado le forze centrifughe che agiscono su di esso e lo spingono verso, se non il privato vero e proprio, la pura spontaneità. Fin dove arriverà in questa direzione? Ultima domanda alla quale risponderà l'avvenire: lasciamogli questo compito.

PHILIPPE ARIÈS
École des hautes études en sciences sociales, Paris

Il matrimonio extra-coniugale odierno

Nelle società occidentali contemporanee, continua ad aumentare il numero dei giovani che vivono in coppie eterosessuali senza essere sposati. Louis Roussel, che ha dedicato a questo fenomeno alcuni lavori illuminanti [1], ritiene che non sia piú possibile designarlo con i termini «fidanzamento», «*mariage à l'essai*», «concubinato», «unione libera», ma che sia necessario forgiare una nuova espressione per parlarne, quella – relativamente neutra (per il momento) – di «coabitazione giovanile».

In Francia, questo fenomeno è ormai quantitativamente significativo. Un'inchiesta condotta dall'Ined, nel maggio 1977, fra giovani dai 18 ai 29 anni ha rivelato che circa il 10 per cento dei membri di questo gruppo d'età viveva, a quella data, in coabitazione. Sempre in questo gruppo, tre su dieci, fra gli sposati, hanno coabitato prima del matrimonio, spesso, d'altronde, con il loro futuro coniuge (in Svezia, il 99 per cento dei matrimoni sarebbe preceduto dalla coabitazione). La frequenza di questo tipo d'unione era, nel 1977, massima verso i 20-21 anni per le donne e i 22-23 anni per gli uomini, e nelle classi medio-alte. La lunghezza di tale coabitazione era, in media, superiore ai due anni. Spesso è il desiderio o l'attesa di un figlio a spingere verso la «regolarizzazione» di quest'unione di fatto.

L'esitazione sul termine piú opportuno da attribuire a questo fenomeno basta a far capire le difficoltà di collocarlo

[1] Cfr. in particolare: LOUIS ROUSSEL, *La cohabitation juvénile en France*, in «Population», n. 1, 1978, pp. 15-42, e LOUIS ROUSSEL e ODILE BOURGUIGNON, *Générations nouvelles et Mariage traditionnel. Enquête auprès de jeunes de 18-30 ans*, in «Cahier *Travaux et Documents* de l'Ined» n. 86, Presses Universitaires de France, Paris 1978.

nei modelli tradizionali della coniugalità. Si tratta forse di un quasi-matrimonio? Bisogna considerarlo soltanto come una forma di legame preconiugale? Tale difficoltà mi sembra derivare dal fatto che i giovani che provano questo modo di vita tentano, senza esserne generalmente coscienti, di conciliare dei comportamenti giudicati tradizionalmente incompatibili nell'antica società occidentale e nella maggior parte delle altre culture. Philippe Ariès e Jean-Louis Flandrin hanno molto insistito sull'importanza della separazione tra l'amore nel matrimonio e l'amore fuori del matrimonio, vedendovi uno dei nodi strategici della regolazione dei comportamenti sessuali fino al secolo XVIII, o addirittura, in certi strati sociali, fino ai giorni nostri. Vorrei mostrare qui che la coabitazione giovanile contemporanea può apparire come un tentativo (problematico) di sintesi di caratteri, difficilmente conciliabili, della vita coniugale e delle unioni extra-coniugali. Considererò successivamente nove criteri che consentono di differenziare abbastanza nettamente queste due forme di sociabilità. Non potrò evitare, in questa sede, di essere un poco schematico, di trascurare le sfumature, le inflessioni temporali, le variazioni culturali che costituiscono la linfa della storia. In realtà, si tratta di tre «ideal-tipi», che porrò a confronto: quello di un amore coniugale moderato, tendente alla durata e alla fecondità; quello di un amore extra-coniugale appassionato, che aspira all'intensità ed evita la fecondazione; infine, quello di una coabitazione di giovani che non sfuggono all'ossessione moderna di spuntarla su tutti i piani contemporaneamente, di non sacrificare nessuna delle proprie possibilità.

Primo criterio: la durata potenziale della vita in comune.

Mentre, teoricamente, solo la morte di uno dei coniugi rompeva la vita coniugale, l'unione extra-coniugale, in passato, poteva consistere, nella maggior parte dei casi, soltanto in amplessi furtivi, in piaceri effimeri che escludevano qualsiasi coabitazione prolungata. Bisognava ap-

partenere all'élite o a qualche gruppo marginale per poter condurre, pubblicamente, una vita extra-coniugale duratura. L'attuale coabitazione giovanile occupa una posizione intermedia: non è effimera quanto i legami illeciti di una volta, ma, teoricamente, non va neppure considerata definitiva. È come se la sua durata fosse, ogni giorno, oggetto di contrattazione da parte dei partner.

Secondo criterio: la consacrazione sociale dell'unione.

Sia che fosse sancito di fronte a un'autorità civile o religiosa, sia che fosse, piú semplicemente, ratificato dalla comunità, il matrimonio costituiva un rito di passaggio controllato dalla società, mentre il legame extra-coniugale, generalmente condannato, talvolta tollerato come il male minore, sfuggiva di solito alla ritualizzazione. Oggi, la coabitazione giovanile gode di una semi-consacrazione sociale. Non è assimilata né alla prostituzione né alla promiscuità sessuale. Ma non ha il carattere ufficiale, cerimoniale, del matrimonio. Costituisce una sorta di rito preliminare che annunzierebbe quell'autentico passaggio sociale che è il matrimonio e, d'altra parte, assumerebbe il suo piú autentico significato soltanto se riferito a questa ratifica successiva.

Terzo criterio: le finalità essenziali dell'unione.

Com'è noto, nei paesi occidentali, all'epoca della rivoluzione industriale, l'entrata nel mercato matrimoniale era limitata in modo piuttosto rigido: il celibato definitivo era piú frequente di oggi e l'età per sposarsi, tardiva. Situazione difficilmente comprensibile per chi supponesse che ci si sposava, in quei tempi, per amore e per le gioie dell'amore. In realtà, se è vero che l'amore poteva nascere fra i coniugi, o addirittura preesistere al matrimonio, questi, di solito, non fondavano il loro impegno su quest'unica considerazione. Ci si sposava soprattutto per ragioni economiche (accrescere i propri beni, garantirsi, per lo meno, avendo dei figli, una protezione per la vecchiaia), op-

pure per rafforzare la propria rete di legami di parentela. Bisognava, innanzitutto, proteggersi contro le disgrazie: contro la miseria, la malattia, ma anche, nei credenti, contro quella disgrazia che va sotto il nome di peccato della carne, la concupiscenza (sposarsi per non «ardere»). L'assenza di amore e, *a fortiori*, l'assenza d'armonia sessuale non costituivano condizioni tali da inficiare il rapporto matrimoniale. Sul versante opposto, la relazione extra-coniugale era cercata anzitutto per le gioie e le soddisfazioni sessuali che poteva procurare. Poteva perciò trasgredire molto piú facilmente le barriere sociali, ignorare le considerazioni di rango e di ricchezza.

La coabitazione giovanile contemporanea offre una strana mescolanza di queste caratteristiche pur eterogenee. Le considerazioni materiali non hanno molto peso sulla scelta del partner: i giovani che coabitano spesso lavorano entrambi o ricevono sussidi dai loro genitori. Eppure, è rispettata una relativa omogamia: omogamia piú culturale che strettamente economica. Si è lontani da quel miscuglio indifferenziato che certi vorrebbero considerare come ideale. D'altra parte, alla base di questo modo di coabizione, si riscontra un desiderio di protezione contro le moderne infelicità, come la solitudine e la noia. Ma, al tempo stesso, una febbrile ricerca del piacere: l'intesa sessuale appare ai coabitanti assolutamente necessaria, se non addirittura sufficiente, alla durata del loro legame.

Quarto criterio: la differenziazione delle funzioni nella vita in comune.

Il matrimonio, che contrassegnava la nascita di un'unità sia produttiva che riproduttiva, presupponeva una differenziazione piuttosto netta delle funzioni dei coniugi, condizione per lo stabilirsi di una complementarità tra i loro apporti rispettivi, mentre l'unione extraconiugale, generalmente piú effimera e dedita esclusivamente al soddisfacimento dei desideri sessuali dei partner, non richiedeva tale differenziazione.

La coabitazione giovanile oscilla tra questi due poli: lo stabilirsi di una complementarità favorevole a una vita in

comune prolungata, ma che conduce ciascuno dei due a specializzarsi in certi compiti e, di conseguenza, a lasciar deperire alcune delle sue potenzialità e, d'altra parte, la ricerca di quella «eguaglianza», di quella simmetria perfetta, di cui l'ardore voluttuoso dei corpi nell'orgasmo può dare talvolta l'illusione. Questa oscillazione si traduce in un'incessante contrattazione sulla divisione dei compiti: ineluttabili dissidi fra «eguali».

Quinto criterio: il grado di fedeltà richiesto.

Gli amanti potevano scegliere di essere fedeli l'uno all'altro. Da essi non ci si aspettava tuttavia che lo fossero per principio. Si trattava, nel caso specifico, di una decisione libera, non della sottomissione a una regola della morale religiosa o sociale. Gli sposi, per contro, si dovevano fedeltà reciproca. Esistevano certo dei possibili accomodamenti con questa norma assoluta, almeno per il marito. È ciò che va sotto il nome di «doppia morale», l'esigenza di una rigida fedeltà da parte della moglie, la tolleranza di una fedeltà relativa per l'uomo. Questa doppia morale, oggi cosí vilipesa, s'adattava comunque bene alla cultura e alle tecniche delle società pre-industriali. In ultima istanza, derivava dal fatto che la maternità era una certezza, la paternità una credenza. Per trasformare quest'atto di fede in una presunzione fondata, se non proprio in convinzione assoluta, dovevano essere erette alcune protezioni: procedure di eliminazione dei concorrenti del marito, sorveglianza delle mogli (eunuchi, vecchi governanti, cinture di castità, ecc.), sviluppo dell'autocontrollo (ideali di verginità, fedeltà, ecc.). I tempi sono davvero cambiati, per indiscutibili ragioni tecniche (lo stato delle conoscenze mediche), ma anche perché il marito ha accettato di vedersi spogliare di alcune delle piú antiche funzioni maritali e paterne da parte del suo rivale piú pericoloso, lo Stato Assistenziale. La moglie può molto piú facilmente, oggi, seguire, a sua volta, una doppia morale o lasciarsi trasportare dalle sue passioni. Sa che il terzo membro del trio che forma con il marito, lo Stato, è pron-

to ad assumersi le conseguenze materiali e psicologiche dei suoi atti.

La coabitazione giovanile contemporanea occupa, anche da questo punto di vista, una posizione intermedia. Nessuna norma universalmente accettata, se non proprio osservata, nessuna fedeltà assoluta. Ma nessuna anomia, nessun vuoto normativo. I coabitanti sono, il piú delle volte, fedeli, sia per rispettare i loro impegni sia perché sono persuasi che sia interesse loro: la situazione relativamente simmetrica, «egualitaria», della loro unione tende ad accrescere i rischi di «rappresaglie» del partner «tradito» e, di conseguenza, di distruzione del rapporto. Proprio perché la coabitazione è simile a un contratto i cui termini sono ridiscussi all'infinito, e, poiché la possiblità riconosciuta a ciascun partner di rompere in qualsiasi momento contribuisce a renderlo particolarmente vulnerabile, è stato necessario temperare l'esigenza di fedeltà e ritrovare surrettiziamente degli accomodamenti che non possono fare a meno di ricordare la «doppia morale». I coabitanti ricorrono, in realtà, volentieri a quella che si potrebbe chiamare una «morale duale», a una morale che sembra fondarsi, in ogni caso, sul dualismo tra corpo e spirito. Da una parte, esisterebbe una sessualità puramente «fisica», il semplice soddisfacimento di una voglia corporea priva del desiderio di stabilire una relazione con il partner occasionale, e, dall'altra, un amore indissociabilmente carnale e spirituale. Si ritiene ancora (ma le cose possono cambiare) che la donna dissoci molto piú difficilmente il corpo dallo spirito. Ora, è appunto quest'amore completo ad essere considerato piú autentico. Conseguenza: l'infedeltà della donna minaccia molto piú direttamente la coabitazione di quanto non faccia quella dell'uomo. Questo argomento finisce cosí per instaurare una nuova bipartizione, se non proprio direttamente dei diritti e dei doveri di ciascun sesso, per lo meno dei tipi di comportamento. Nel campo della sessualità «fisica», gli «scarti» avrebbero scarse conseguenze, mentre nel campo dell'amore, questo miscuglio di sessualità e di sentimento, le mancanze sarebbero ben piú gravi. Non è piú dunque la vecchia opposizione gerarchica fra carnale e spirituale, ma

una bipartizione comunque abbastanza netta e che non può non evocare l'antica antinomia.

Sesto criterio: il modo di esprimere i sentimenti.

La relazione extra-coniugale – dato che poteva sfuggire piú facilmente al controllo della comunità, perché era spesso effimera, perché la sua finalità essenziale era il soddisfacimento della sete di piacere degli amanti – costituiva uno spazio in cui era abbastanza facile essere irragionevoli, e abbandonarsi interamente alle proprie passioni. Spazio del colpo di fulmine e degli ardori amorosi. Porto in cui si poteva senza inibizioni dichiarare la propria passione. Nel matrimonio, per contro, destinato a durare, a dare dei frutti, a influire sui patrimoni, sulle attività e sui legami tra famiglie, era molto piú difficile abbandonarsi pubblicamente alle sole ragioni del cuore. L'amore poteva certo esistere, ma doveva assumere altre forme. Bisognava mantenere un certo riserbo, essere pudichi, decenti, almeno in pubblico. Manifestare troppo liberamente delle premure verso la propria moglie di fronte ad altri voleva dire abbassarla al rango di amante, o addirittura della prostituta e, di conseguenza, attentare al suo onore, alla sua dignità. Il desiderio, l'amore e quella forma sfumata e controllata di desiderio e d'amore chiamata tenerezza potevano esteriorizzarsi soltanto in segreto, nei rari momenti d'intimità che i coniugi riuscivano a conservare.

È come se i giovani coabitanti odierni ricercassero, anche su questo punto, una sintesi tra caratteri opposti, come se aspirassero a un «amour fou» ragionevole. Nell'esprimere i loro sentimenti, sono misurati ed eccessivi. La «misura» dipende soprattutto dal desiderio di non (apparire) troppo coinvolti nel rapporto. L'«eccesso» consiste nel fatto che la loro passione è, di solito, ostentata liberamente: non fanno alcun mistero del loro amore e dei loro desideri. Ma questo «eccesso» si manifesta anche attraverso un'esigenza di reciproca lealtà, di assoluta franchezza, che sarebbe probabilmente sembrata inopportuna e impudica ai nostri lontani antenati. Oggi, idealmente, fra partner bisognerebbe non nascondersi nulla, dirsi tutto,

rivelare le proprie infedeltà, svelare i propri fantasmi, confessare persino le proprie masturbazioni. Duro compito quello d'essere, al tempo stesso, per la persona con la quale si vive, l'amante, il coniuge, l'amico, il padre o la madre, il fratello o la sorella, il confidente, il confessore... Si capisce allora perché alcuni nostri contemporanei considerino un vero exploit una relazione conforme a questo ideale, e che duri.

Settimo criterio: il fondamento normativo del rapporto sessuale.

Nelle società occidentali del passato, tradizionalmente, per legittimare l'unione carnale degli sposi, si faceva riferimento all'idea del «debito coniugale». Ciascun coniuge era considerato proprietario dell'altro e poteva, a questo titolo, esigere ciò che gli spettava, nel rispetto delle regole sociali e delle prescrizioni rituali e religiose (che potevano essere molto restrittive). Si trattava di un diritto concreto limitato a una particolare relazione fra due esseri, ed essi soltanto.

La relazione extra-coniugale non si fondava affatto su tale idea. Non era piú un'appropriazione reciproca, riconosciuta dalla società, dei corpi e dei cuori, ma soltanto un prestito unilaterale o reciproco, il piú delle volte nascosto. Ciascuno conservava la piena proprietà di ciò che metteva temporaneamente a disposizione del partner, per amore, per denaro o per qualsiasi altra ragione.

I coabitanti d'oggi tentano di conciliare queste due idee. Da una parte, ritengono che, decidendo di vivere insieme, non per questo hanno alienato la piena proprietà e il pieno godimento della loro anatomia («il nostro corpo ci appartiene»). Si considerano inoltre investiti naturalmente di un diritto (astratto e vago) al pieno soddisfacimento sessuale: diritto non a un atto preciso (il coito, per esempio), ma diritto al godimento, cioè al risultato fisiologico e psicologico di ogni sorta di atti giudicati pressappoco equivalenti. Non si tratta piú di esigere il debito coniugale, ma di «godere senza ostacoli», con l'aiuto o no del

partner. Tuttavia, dal momento che è difficile sperare in un'armonia duratura degli interessi sessuali partendo da tali presupposti, i coabitanti tentano d'introdurre dei correttivi e si suppongono tenuti a doveri, non piú concreti e particolareggiati come il debito coniugale, ma astratti come il diritto al pieno realizzarsi dal punto di vista sessuale («si deve amore, fedeltà, franchezza, ecc. alle persone x, y o z con le quali si ha un'esperienza di vita in comune»). Questo arduo tentativo di conciliazione porta talvolta a un'oscillazione o a una mescolanza tra atteggiamenti di lassismo egoista e di moralismo intransigente.

Ottavo criterio: l'atteggiamento nei confronti della fecondità.

Nell'unione extra-coniugale, teoricamente, i partner potevano, piú liberamente che nel matrimonio, esprimere francamente, senza riserve, i loro desideri. Un atto di capitale importanza era tuttavia sottratto a questa relativa libertà: l'atto sessuale stesso e, soprattutto, l'atto sessuale suscettibile di fecondare. Bisognava prendere delle precauzioni prima del rapporto sessuale per evitare le malattie veneree; d'altra parte, si può supporre che l'uso di preservativi sia derivato principalmente, all'inizio almeno, da questa preoccupazione. Però, era soprattutto necessario che il rapporto non comportasse una gravidanza. Ciò ha portato a privilegiare la sessualità non coitale e, al tempo stesso, a costringere gli amanti, nel coito, a un maggior controllo delle loro sensazioni.

Al contrario, nel matrimonio, era meno necessario (ed era «impensabile» per molti, secondo Philippe Ariès) ricorrere a queste «frodi», almeno prima del secolo XVIII. Il fenomeno, carico di conseguenze, della diffusione del coito interrotto in Occidente (e, innanzitutto, in Francia, alla fine dell'Ancien Régime) può essere visto come una sorta di impregnazione di comportamenti extra-coniugali nei rapporti matrimoniali: nel matrimonio sono stati introdotti sia la maggiore libertà d'espressione dei sentimen-

ti sia il maggior controllo durante il coito che caratterizzavano le relazioni extra-coniugali.

Dal punto di vista degli atteggiamenti verso la fecondità, la coabitazione giovanile contemporanea non adotta una sola di quelle due forme di relazioni, con esclusione dell'altra, ma tenta di conciliarle. Non è assimilabile ai legami extra-matrimoniali del passato nel senso che la possibilità di avere dei figli, di solito, non è assolutamente scartata, e perché il fatto di averne non implica per la coppia, e per la donna in particolare, le conseguenze che una nascita illegittima poteva comportare un tempo. L'atteggiamento dei confronti della fecondità che si delinea non costituisce tuttavia un prolungamento di quello che prevaleva nel matrimonio tradizionale. Infatti, se il figlio non è generalmente rifiutato *a priori*, i coabitanti desiderano accordarsi una «moratoria», differendone la nascita. Di qui, le tergiversazioni tra desiderio e timore della paternità come della maternità. Cosí, la nascita di un figlio può essere rinviata all'infinito senza che nessuno dei due partner manifesti mai un rifiuto assoluto di avere una discendenza. Sembra tuttavia che, il piú delle volte, il dilemma si traduca in un periodo di rinvii seguito da un periodo di ricerca ansiosa del concepimento. Le mestruazioni sono controllate non piú per timore, ma per il desiderio di avere un figlio. E, dopo un lungo periodo di sterilità volontaria, ci si preoccupa di un'eventuale sterilità naturale...

Nono criterio: l'area affettiva.

L'affettività degli amanti di un tempo non poteva, di solito, superare i limiti della coppia che formavano, dal momento che, normalmente, non avevano la possibilità di avere figli o di far riconoscere il loro legame dalla società. Nel caso del matrimonio, quella che chiamerò area affettiva poteva essere piú estesa e aperta. Per gli sposi, era difficile confinarsi nell'«egoismo a due». I genitori, i figli, la servitú, gli amici, i vicini, ecc.: erano presi nella rete, vincolante ma protettiva, di relazioni affettive molto marcate dal punto di vista sociale.

La situazione dei coabitanti odierni è intermedia. La loro area affettiva non si riduce alla coppia, come nel caso di un legame illecito destinato alla clandestinità. Essa include spesso i genitori, i quali accettano abbastanza frequentemente la situazione e aiutano la coppia. Essa comprende anche gli amici, e, eventualmente, degli «annessi» temporanei della coppia – a volte, a quanto pare, quasi su un piano di eguaglianza –: il figlio e l'animale domestico. Ma è proprio la coppia a occupare il centro di gravità di quest'area affettiva, e non la famiglia o il figlio. Quest'ultimo non costituisce tanto la giustificazione della coppia, lo scopo per il quale si è formata, quanto il suo garante e il suo cemento. Questa configurazione affettiva potrebbe, d'altronde, sollevare certi problemi in futuro. Sono noti i drammi dei figli di genitori in disaccordo o separati. Bisognerà forse preoccuparsi anche delle segrete difficoltà dei figli, i cui genitori si amano «troppo» (o, meglio, troppo visibilmente), e che si sentono ai margini di quest'amore.

Non è certo soltanto nella coabitazione giovanile che la coppia costituisce il centro di gravità dell'area affettiva. Si riscontra, sempre piú spesso, lo stesso fenomeno nelle coppie sposate. E la coppia rimane un ideale per molti omosessuali. Questa relazione di faccia a faccia, che sembra, sotto certi aspetti, provocare un restringimento artificiale della sociabilità, conserva un suo prestigio e un suo fascino. Quali altre forme di «sociabilità sessuale» offrono infatti le società burocratizzate di massa? La *partouze* democratica, la prostituzione razionalizzata, la *drague* – la seduzione – professionalizzata... Forme nate dal livellamento e che secernono l'indifferenza. Forme che possono ridursi a due paradigmi: la folla (parola d'ordine: circolare!) e la fila d'attesa (parola d'ordine: al prossimo!). È comprensibile che certi rifiutino questo nomadismo obbligatorio, favorito da potenti tutele sempre piú pesanti e sedentarie. La coppia che resiste al tempo costituisce una sfida a tutte quelle iniziative mortifere che impongono sradicamento e mescolanza alle popolazioni.

La coabitazione giovanile rappresenta quindi una sintesi di tratti che oppongono tradizionalmente la vita co-

niugale al legame extra-coniugale. Questo modo di vita manifesta oggi un grande potere di contagio. I giovani sposi si comportano sempre piú come dei coabitanti. Rinviano il concepimento del loro primo figlio, si concedono delle libertà: tollerano certe infedeltà passeggere o tentano forme già fortemente ritualizzate d'infedeltà nella fedeltà, quali lo scambio dei partner. Altri pensano a una vita piú tranquilla dopo una carriera di *drague*, e si costruiscono vie d'uscita che assomigliano alla coabitazione: per esempio, una relazione preferenziale e duratura, ma senza risiedere in modo permanente con il partner. Il modo di vita delle giovani coppie omosessuali s'avvicina a quello dei coabitanti della loro generazione. Quali differenze? Il figlio? Però abbiamo visto che la coabitazione giovanile si fonda, almeno inizialmente, piú sull'attaccameno reciproco fra i partner che sul figlio o sul desiderio di figli. La differenza sessuale, da un lato, la loro identità, dall'altro? Ma, a partire dal momento in cui i coabitanti eterosessuali non auspicano piú che la loro unione si fondi sulla complementarità dei ruoli, dal momento in cui le donne vogliono essere «attive» (professionalmente e sessualmente) quanto gli uomini, salariate fuori e padrone dei loro partner piú che padrone di casa e madri, è forse cosí sicuro che questa differenza sia determinante?

Queste consonanze tra la coppia omosessuale e la giovane coppia di coabitanti eterosessuali manifestano forse un'aspirazione piú profonda. È come se questi adolescenti «prolungati», che aspirano a una relazione «egualitaria» con i loro partner del sesso opposto, volessero, nello stesso tempo, trovare l'altro e ritrovarsi nell'altro. Eguali, ciascuno riflettendosi nel proprio alter ego e in lui scoprendosi magicamente munito di quella piccola differenza che gli fa difetto per costituire la figura perfetta, autarchica, stabile, liberata dal bisogno di perpetuarsi, dell'androgino.

ANDRÉ BÉJIN
Centre national de la recherche scientifique, Paris

Le bande di giovani

Il costante sforzo di colonizzazione esercitato dalla nostra società su se stessa finisce per imporre, al posto degli usi e costumi indigeni, dei modelli sociali artificiali nati non da pratiche che si consolidano in cultura, bensí dalla riflessione dei filantropi e degli ingegneri sociali [1]. Questo sforzo ha notevolmente ridotto la capacità popolare di riprodurre e generare una cultura propria. Certi gruppi, analizzati generalmente in termini di marginalità, di devianza o di patologia sociale, e da tempo offerti in quanto tali come bersaglio privilegiato agli interventi del lavoro sociale, hanno tuttavia saputo manifestare una sorprendente capacità nello sviarne i tentativi e il progetto, sfuggendo in larga misura ai modelli di sintesi che s'intendeva imporre loro.

In certi settori tradizionalmente popolari di Parigi sussiste una socialità indigena vivace e immaginativa particolarmente ben protetta. I gruppi che ne sono portatori resistono grazie a un denso ambiente sociale e urbano che offre, soprattutto ai giovani che svolgono un ruolo determinante in questa capacità culturale, delle possibilità di occupazione dello spazio e modi di abitare che rimangono ampiamente collettivi.

Dalla fine del secolo XVIII, la vita sociale e i modelli culturali di tali gruppi hanno conosciuto evidentemente moltissime evoluzioni. La continuità che sembra manifestarsi

[1] Questo testo riprende alcuni elementi accumulati in circa quindici anni di osservazione e di attività con gruppi di giovani adolescenti abitanti nelle periferie nord ed est di Parigi. È stato scritto nell'ambito di un lavoro di ricerca condotto nel 1980 dal Groupe d'études des fonctions sociales per conto della Direction de la Construction du ministère de l'Environnement et du Cadre de vie.

in essi fino ad oggi è, di conseguenza, ancora piú sorprendente, come se, dietro a questi cambiamenti talora considerevoli, vi fosse in realtà un identico patrimonio di usanze che si riproduceva e si trasmetteva di generazione in generazione, adattandosi alla modernità pur conservando i propri caratteri peculiari, una vitalità e una diffusione del tutto particolari.

Per aiutare a capire queste forme di socialità, il quadro delineato da A. Farge della vita nella Parigi popolare del secolo XVIII, o le descrizioni realistiche degli autori di romanzi o di feuilletons del secolo XIX, i rapporti pieni di apprensione dei filantropi, dei maestri o dei medici della Terza Repubblica, oppure ancora i ricordi degli artisti della Butte che vi attingevano una parte della loro ispirazione appaiono molto piú pertinenti ed efficaci degli indici sociali e di altri criteri di marginalità sociale che utilizziamo oggi.

È difficile afferrare i contenuti e le forme di una cultura popolare nel momento stesso in cui essa vive e si riproduce. Banale per sua essenza e perciò difficilmente identificabile, sperimentata e reinventata giorno per giorno e, di conseguenza, eminentemente fluida, solo una volta morta e imbalsamata dal folclore, oppure sufficientemente lontana per concentrarsi e lasciar apparire le sue linee di forza, essa può allora diventare oggetto di interesse e di riflessione. Tentare di formalizzare la moltitudine delle osservazioni banali e puntuali che si possono fare in merito ci è tuttavia sembrato il miglior modo per focalizzare l'attenzione su ciò che avviene oggi in questi gruppi.

Sembra infatti che, a partire dagli anni sessanta, sia avvenuta una rottura relativamente radicale in quella continuità culturale cui accennavamo poc'anzi. Gli adolescenti, in particolare, sembrano attingere raramente agli ambienti popolari in cui sono nati gli elementi necessari al loro passaggio all'età adulta. Per contro, sembrano svolgere sempre meno nella costruzione della socialità dei loro gruppi d'origine quel ruolo privilegiato che avevano fino ad allora esercitato.

Ancora negli anni sessanta, era possibile trovare, in quei quartieri popolari, un modello di comportamento

«tradizionale» proposto ai giovani fra i tredici e i venticinque anni, che si fondava essenzialmente su un duplice sforzo di differenziazione sociale e sessuale. Particolarmente ostentata nelle bande di ragazzi, ma marcata anche tra le ragazze e, d'altra parte, nell'insieme del gruppo, la cultura della differenza sociale rappresenta il principale mezzo d'identificazione a un ambiente ben preciso.

Innanzitutto, globalmente, questa identità è affermata come urbana, cioè come civilizzata, intelligente, fine, in opposizione ai «buzzurri» delle campagne, ai provinciali in genere, o addirittura agli abitanti della *banlieue* parigina. Contrariamente ad oggi la natura o la campagna evocano soltanto uno stato selvaggio e barbaro e quelli che vi abitano, considerati come dei primitivi, non potrebbero in alcun caso costituire un punto di riferimento.

Si guarda invece volentieri al resto dei giovani di città che costituiscono il termine privilegiato dei confronti. I giovani della strada, in particolare, fanno un punto d'onore dell'accentuazione delle differenze e delle distanze rispetto agli altri gruppi di giovani, per quanto turbolenti, d'avanguardia o marginali siano, «borghesi» e non popolari, *jeunesse dorée* o studentesca di cui irridono i modi, che disprezzano con ostentazione e che non potrebbero frequentare senza incorrere nel tradimento e nell'esclusione dal gruppo.

Sia che si tratti di musica, d'alcool o, piú generalmente, di una comune aspirazione a una liberalizzazione dei costumi, i gruppi «popolari» di giovani degli anni sessanta partecipano in una maniera o nell'altra alle stesse mode seguite da quegli altri giovani che essi chiamano «minets», fighetti, insulto massimo ai loro occhi, ma fanno attenzione a non farlo allo stesso modo e non frequentano, per esempio, né gli stessi quartieri, né gli stessi bar, né gli stessi dancing o balli; vestono in modo volutamente differenziato, non utilizzano lo stesso vocabolario, e non consumano né gli stessi alcolici né le stesse sigarette.

Questa affermazione della differenza attraverso la quale si riproduce e si preserva l'identità di tutto il gruppo è, per molti aspetti, tradizionale. Si potrebbero, per esempio, ritrovare opposizioni sociali simili all'inizio del seco-

lo con gli «apaches» e i «lions», oppure ancora verso gli anni 1830-40 fra i giovani teppisti e i dandies o gli studenti[2]. All'interno stesso del gruppo, da quartiere a quartiere e, ancor piú sottilmente, da un isolato all'isolato vicino, essa continua e si sviluppa fino a mettere in evidenza differenze marginali che consentono di definire con precisione sia ambienti di riferimento sia gradi d'integrazione[3]. Questa ricerca di una propria identità mette in gioco soprattutto gerarchie di qualità come il buono, il vero, il forte, il duro, il furbo, che si distinguono dal bello, dal sofisticato, dal colto, dal dotto, che sono valori da «fighetti». Sono queste qualità a determinare ed a conferire il senso non soltanto alle mode nell'abbigliamento, alla scelta degli alcolici consumati o al tipo di luoghi frequentati, ma anche, piú profondamente, ai comportamenti e agli atteggiamenti quotidiani. Le definizioni e le modalità d'uso di queste qualità dipendono evidentemente da meccanismi che superano di gran lunga le dimensioni di questi gruppi popolari, ma questo modo di utilizzarle valorizzandone certe e negandone altre rimane una caratteristica tradizionale di questi ambienti.

Intrecciata con questa prima opposizione tra «popolare» e «borghese», la differenziazione dei ruoli e degli atteggiamenti sessuali s'organizza intorno all'antinomia interno/esterno che struttura una ripartizione dei comportamenti e degli spazi fra giovani dei due sessi.

Ai «mecs», ai ragazzi, va tutto ciò che è esterno. Fin dai dodici-tredici anni, al di fuori della scuola, dei pasti e del sonno (e sempre piú spesso man mano che diventano piú grandi: a loro spese), i ragazzi sono portati, che lo vogliano o no, a vivere in istrada. Negli anni sessanta, la banda propriamente detta, strutturata all'americana da regole, gerarchie e sistemi di alleanze codificati e rigidi, non esisteva veramente in questi quartieri. Il supporto

[2] Per esempio, Gavroche e la sua piccola banda, Tortillard o la famiglia Martial, personaggi di Eugène Sue, oppure i «mohicans de Paris», scoperti dai baccellieri, eroi del romanzo di A. Dumas.

[3] Ne *La cultura del povero*, studio degli ambienti popolari urbani in Gran Bretagna, R. Hoggart descrive con precisione meccanismi simili (cfr., in particolare, i capitoli 2 e 3).

sociale dell'apprendistato dei ragazzi era costituito essenzialmente da una sorta di rete di stretta solidarietà maschile, un'orda relativamente informale di compagni che passavano insieme la maggior parte del loro tempo, che si muovevano nello stesso universo sociale e geografico di riferimento, e che si regolavano seguendo modalità abituali non codificate.

Tale apprendistato avviene essenzialmente nel quartiere stesso, in «strada» dove si passa la maggior parte del tempo e dove gli adulti incontrati sono in maggioranza degli uomini: bar e caffè con i loro gestori e clienti abituali, la «zone» con i suoi zingari e *clochards*, il luna park, il *marché aux puces*, la via dei rigattieri, Pigalle o qualsiasi altro luogo privilegiato frequentato da quelli che non si sono «sistemati» o che, pur essendo sposati, continuano a comportarsi come dei «mecs».

Questo universo della «strada», attraverso le variazioni di percorso o di luogo d'incontro, si definisce in modo caratteristico come il rovescio della famiglia, della sua autorità evidentemente, ma anche degli spazi che essa organizza e dei modelli che propone. Chiusa su se stessa, diventata sentimentale e, in una certa misura, confortevole, la famiglia non è piú un luogo adatto ad un giovane; può andar bene per i bambini o le ragazze. Quando entrano in una banda, i ragazzi perdono spesso nome e cognome e si vedono attribuire un soprannome [4] seguito non piú da un patronimo bensí dal nome del luogo in cui abitano e che servirà anche da nome generico alla banda. Qualsiasi allusione alla famiglia sarà ormai bandita e, se necessario, si faranno grandi deviazioni pur di non dover incontrare i genitori, le sorelle o i fratelli piú giovani quando in strada si è in compagnia degli amici. La rete instaurata dalla banda permetterà addirittura, in alcuni casi, di lasciare effettivamente, per periodi piú o meno lunghi, la famiglia d'origine: si troverà da dormire e da mangiare presso amici oppure si «zonerà», si girerà per il quartiere, dormendo e

[4] Generalmente per deformazione del prenome (Déde, Gégé, Nanard, Néné, Piépierre...), piú raramente per allusione a caratteri fisici (Nenœil, Zorro, Buny, le Gros...) Per esempio, si è chiamati «Popaul des Places» o «Tarzan de la Porte N...»

mangiando a destra e a sinistra, con il rischio di non trovare sempre un letto o un pasto[5].

All'opposto della vita familiare, questa vita in strada manca di calore e di confort. Non è né regolata né regolare, fatta essenzialmente di lunghi periodi d'inattività e di noia, d'assenza di sforzi e costrizioni, è ogni tanto interrotta da avventure e da eccessi. In banda, ci si trascina per il quartiere, ci si racconta delle storie, si passa il tempo e si rimane sospesi a eventi eccezionali, attesi e desiderati al punto da provocarli il piú delle volte. I ragazzi organizzano talvolta vere e proprie spedizioni, forsennate cacce a caso, durante le quali si inseguono le occasioni fino a collezionare tutto un insieme di colpi anche clamorosi attraverso i quali ciascuno, incoraggiato e inquadrato dai compagni, imparerà a far uso della forza, del proprio coraggio e della propria capacità di sbrogliarsela nelle piú diverse situazioni a proprio rischio e pericolo e, talora, a proprie spese.

Al ritorno da queste spedizioni, le sbronze, le botte, la *drague*, i colpi riusciti, gli scontri, i rischi e le paure, le qualità di cui ciascuno ha dato prova saranno passati in rivista e commentati minuziosamente per mesi, sollecitando una memoria comune e forgiando la storia della banda[6]. È proprio questa storia che permette di dare un contenuto al sentimento di particolarità del gruppo, ed è attraverso essa che l'insieme del quartiere può mutare e adattarsi alla modernità senza perdere la propria identità. I valori del gruppo rimangono infatti essenzialmente questi valori della «strada», quali, nei loro eccessi,- li vivono i giovani. L'ordine familiare, in particolare, oppure il suo corollario, quello che impone un lavoro regolare e disciplinare, sono

[5] Tale libertà dei ragazzi nei confronti della famiglia e del domicilio è apparsa per molto tempo come del tutto naturale. Negli anni sessanta, si cominciava appena a parlare, e unicamente per i piú giovani, di «fuga» o di «ragazzi che fuggono di casa».

[6] La maggior parte di tali avventure si fonda su atti socialmente intollerabili, denunciati e perseguiti da piú di un secolo come segni di cattiva educazione e di delinquenza. Vissute al di fuori dello spazio del quartiere, e prive di conseguenze troppo penose per il gruppo, queste avventure sono tradizionalmente assunte senza esitazioni dall'ambiente anche quando le disapprova fondamentalmente.

accettati soltanto come altrettanti mali necessari, degli handicap dovuti all'età e, purtroppo, inevitabili. Cosí, i genitori, attraverso i figli, oppure le sorelle, attraverso i fratelli, e nonostante le contraddizioni e i conflitti con i valori familiari che hanno il compito di difendere, spesso sanno ancora approfittare di tali avventure per ravvivare e continuare un universo culturale dal quale, per forza di cose, si sentono in un certo senso esclusi; chiudono gli occhi abbastanza volentieri, dànno addirittura una mano, oppure si fanno semplicemente raccontare le storie che diffonderanno a loro volta.

Questa vita in strada è anche, per i ragazzi, il primo approccio con il lavoro. Messi alla porta di fatto (e non ufficialmente, beninteso) o abbandonando la scuola ben prima dell'età prevista[7], i ragazzi imparano precocemente a cavarsela da soli (innanzitutto per gli spiccioli, poi rapidamente per vestiti, divertimenti, bevande, riviste, dischi, veicoli...), o addirittura per una parte del cibo. In un primo tempo, si tratta soltanto di piccoli lavori fatti approfittando delle occasioni che si presentano e senza lasciare la vita di strada: raccogliere bottiglie, svuotare una cantina, aiutare a scaricare un camion, distribuire volantini, lavare dei vetri. Ma, anche in seguito, quando in modo molto irregolare e progressivo comincerà la ricerca di un vero lavoro, la stragrande maggioranza dei posti trovati riguarderà ancora attività o mestieri tra i piú tradizionali e meno disciplinari, quelli in cui si può piú facilmente ritrovare o ricreare quella sorta di solidarietà e d'atmosfera particolare dei gruppi di «mecs». Evitando la grande impresa o i lavori d'ufficio, questi giovani diventeranno fattorini, autisti, autisti di ambulanze, camionisti, venditori ambulanti; con un po' di fortuna, alcuni entreranno come apprendisti in una piccola impresa artigianale di serramenti, idraulica, tipografia o tappezzeria...

Diventati adulti, abbandoneranno cosí la banda, ten-

[7] Ne *I giovani delinquenti membri di bande e la scuola*, studio condotto per conto dell'Unesco da parte del centro di Vaucresson nel 1963, i giovani delinquenti fra i quattordici e i diciassette anni presentano in modo costante una scolarizzazione corrispondente alla metà di quella della popolazione «normale» della stessa età.

tando tuttavia di rimanere nei pressi della vita di strada: con uno dei lavori che abbiamo appena elencato, per esempio, oppure conducendo parallelamente alla vita familiare (e spesso contro di essa) una vita di *habitué* di caffè con i suoi giri di consumazioni, le sue discussioni e il suo rituale maschile, oppure ancora ritrovando la sera gli amici sotto casa per giocare a bocce. Fra di essi, questi uomini continueranno a mostrare un solido disprezzo per le loro vite in famiglia, evocando con nostalgia le loro imprese passate e prendendosi in un certo senso la rivincita sulle mogli che, avendo messo loro «il laccio al collo», controllano ormai la maggior parte delle loro vite.

La vita familiare, la casa, la quotidiana vita di coppia, l'interno rimangono l'universo esclusivo della moglie e dei figli; l'uomo, se è servito per primo, non ha tuttavia l'ultima parola in esso. Questa donna che regna sulla casa non corrisponde a quella che, giovane, si è avuto l'occasione di conoscere in strada. Non è né la «minette», la ragazza per bene, per esempio, tolta ai «fighetti» all'uscita dal liceo, né quella abbordata al cinema, durante i balli o al caffè. Non è neppure la «grosse», puro e semplice oggetto sessuale incontrato nei balli di campagna o di periferia, né una di quelle rare «ragazze di strada» trovate nel corso di peregrinazioni nel quartiere. La donna onesta, la vera «nana», vive rigorosamente lontano dalla strada e dalle sue storie, il che non le impedisce affatto di acquisire all'interno della casa un'importanza e un rispetto grandi quanto quelli dei «mecs» all'esterno.

È in questo universo familiare che le ragazze del quartiere imparano, teoricamente, a diventare delle donne, esperte in tutto ciò che riguarda l'organizzazione, la gestione e la buona conduzione di una famiglia. Mentre, molto precocemente, si spediscono, se necessario, i ragazzi a giocare fuori, non fosse altro che sotto casa, a portata di voce e di sguardo, non si permette alle ragazze di passare il tempo libero in strada. Esse aiutano le madri a tenere la casa, fanno la spesa, si occupano dei fratelli e delle sorelle. La loro frequenza scolastica è piú strettamente controllata e le si lascia uscire solo sotto sorveglianza, gene-

ralmente per visite a carattere familiare o per andare da un'amica in una famiglia vicina.

Per non farsi trattare soltanto come ragazzine e per conoscere qualcosa di diverso dall'ambiente chiuso della famiglia e dei vicini e amici nel quale, teoricamente, esse sono condannate a rimanere, le ragazze hanno soltanto, se si eccettua la fuga (riservata, tenuto conto dei suoi rischi, ai caratteri piú solidi), tre soluzioni: avere un lavoro, la complicità delle amiche oppure procurarsi un «fidanzato».

Molte di esse si dànno da fare per trovare, non appena l'età lo consente loro, un impiego regolare. Diventano cosí colf, commesse, infermiere generiche o impiegate di un'amministrazione, statale o parastatale preferibilmente. Una scolarità piú seria e regolare, di norma, di quella dei loro fratelli, unita all'importanza dell'investimento posto in questo lavoro salvatore, spesso consente loro, passando attraverso concorsi interni o seguendo una formazione complementare all'esterno, di avere rapide promozioni. I salari che portano nella famiglia – è chiaro che il problema di lasciarla non è nemmeno sfiorato – come la serietà manifestata in lavori onesti, talora persino dotati di un certo prestigio, dànno loro la possibilità di rivendicare una maggiore autonomia.

Quest'ultima sarà tuttavia accordata con il contagocce, ed è soltanto utilizzando le sue amiche, affermando per esempio che l'aspettano oppure chiedendo loro di passare a prenderla, che la ragazza potrà effettivamente strappare il permesso di uscire che tanto desidera. Infatti, come rifiutarlo senza offendere una famiglia vicina e lasciar credere che la reputazione delle compagne scelte dalla propria figlia non offre sufficienti garanzie di serietà e onestà?

Con il passare degli anni, le ragazze si procurano cosí delle occasioni per «uscire». Escono in due o tre, e ciascuna serve da garante alle altre. Contrariamente ai ragazzi, non «vanno fuori» bensí escono per andare da qualche parte: ciò significa un punto di partenza, delle tappe, un percorso e degli obiettivi legittimi di cui esse devono essere in grado di rendere conto. Esse vanno, per esempio, a fare un giro nel quartiere, oppure al cinema, a pattinare, al luna park, ecc. Approfittano di queste uscite e di

queste passeggiate per osservare i ragazzi, esaminarli minuziosamente, confrontarli, e raccontarsi tutto ciò che hanno appreso sul loro conto.

Ma si guardano bene dal compromettersi. Infatti, se è vero che sognano di farsi notare da un vero «mec», di partecipare ai suoi meriti e di abbandonare brillantemente la tutela dei genitori, esse sanno che la possibilità immediata che è data loro di uscire, cosí come, piú in là, quella di lasciare onorevolmente le loro famiglie sono direttamente legate alle loro reputazioni di ragazze oneste e soprattutto con un passato pulito. D'altronde, è proprio per questo che la soluzione del «fidanzato», se può sembrare la piú efficace, presenta in realtà grossi pericoli.

Il termine «fidanzato» è utilizzato in mancanza di altri termini piú appropriati, dal momento che non vi è un vero e proprio fidanzamento. Si tratta piuttosto di un lento processo, di un rapporto pubblico sempre piú assiduo ed esclusivo che è accettato e riconosciuto da tutto l'ambiente senza che sia possibile fissargli un'origine temporale né distinguerlo realmente dal suo normale punto d'approdo, il matrimonio, che interviene generalmente in occasione di una nascita, in ogni caso, molto dopo che la coppia si è formata ed è stata riconosciuta come tale dall'ambiente.

Prima di accettare di vivere pubblicamente con un ragazzo senza essere sposata con lui, la ragazza «onesta» deve ottenere che egli abbandoni la vita di «strada», i suoi compagni e le sue avventure, e che cerchi, se non ne ha già uno, un lavoro stabile. Solo accettando queste costrizioni, il giovane potrà essere ufficialmente accolto dall'ambiente senza che nessuno perda la propria reputazione. I due giovani potranno allora vivere insieme, spesso andando ad abitare presso la famiglia di lei senza che nessuno vi trovi da ridire o cerchi di opporvisi.

È certo che, cominciando a frequentare troppo presto dei ragazzi troppo giovani, la ragazza corre il rischio di vedersi, strada facendo, abbandonata dall'amico, il quale ritornerà dai suoi compagni e alla sua vita di strada senza che ella possa, come richiederebbero i costumi e la sua reputazione, trattenerlo in casa. Ella vi perderebbe ogni rispettabilità, ed egli perderebbe la sua reputazione di

«mec» se si sistemasse troppo presto e troppo giovane. Senza per questo essere necessariamente rifiutati dall'ambiente, per viverci non potrebbero piú rivendicarvi né lo stesso posto né lo stesso ruolo.

Costrette alla prudenza, le ragazze sono perciò diffidenti e riservate fino, talora, alla *pruderie*, se non nel linguaggio e nelle conversazioni, perlomeno quando escono di casa, nel loro abbigliamento[8] e nei rapporti con i ragazzi. Esse si sorvegliano reciprocamente e difendono aspramente la loro reputazione.

D'altra parte, i ragazzi non si lasciano facilmente addomesticare. Non avendo certo fretta di ritrovarsi in famiglia, essi sopportano abbastanza bene la segregazione imposta dall'ambiente e l'assenza di occasioni d'incontro. A queste ultime, essi preferiscono la vita in banda e l'iniziazione collettiva alla sessualità.

In strada, e piú precisamente nella banda, si è virilmente a contatto fisico gli uni con gli altri: ci si stringe la mano, si scambiano spintoni e colpi, ci si prende a botte... Tutti questi comportamenti sono fortemente sessualizzati, e il vocabolario, in genere, e molte conversazioni si riferiscono a parti o pratiche sessuali.

I ragazzi fisicamente immersi in questo universo collettivo e portati ad esasperare la loro virilità sviluppano una sorta di caratteristico «maschilismo». Fra l'omosessualità che potrebbe esprimersi soltanto come forma di tradimento, come insulto ai valori «mecs» e, d'altra parte, un «dongiovannismo» che porrebbe rapidamente fine alla banda e le impedirebbe di vivere a lungo in strada, la loro sessualità si fonda sul riconoscimento da parte del gruppo del vigore di ciascun componente e si afferma come maschile.

Quanto all'inevitabile ambiguità che deriva da questa ostentata virilità di uomini tra di loro, la banda cerca continuamente sia di evitarla sia di espellerla dal gruppo. Es-

[8] Lavorando soprattutto con fotografie, abbiamo notato che, se è vero che esse seguono la «moda», queste ragazze rimangono piú accuratamente vestite e pettinate, piú a lungo coperte e con colori piú neutri o piú scuri delle studentesse di liceo o dell'Università della stessa età.

sa è eliminata da scherzi ed esagerazioni di ogni genere che forniscono non soltanto una parte importante degli scambi verbali ma alimentano anche i comportamenti e i giochi: riproduzioni ridicole di comportamenti amorosi, ad esempio, oppure di atteggiamenti omosessuali stereotipati.

Si passa presto, tuttavia, da questo stadio degli scherzi ad uso interno a quello dell'insulto e dell'aggressione che proiettano fuori della banda, per meglio controllarla, quell'omosessualità che, per essenza, essa genera senza poterla sopportare. Ad esempio, si mette in dubbio la virilità del primo venuto, lo si provoca alla lotta e lo si invita a provare che non è né un fighetto né un finocchio, il che è, in un certo senso, la stessa cosa, a misurare alla propria virilità i suoi valori maschili. Oppure la banda compie una spedizione nei luoghi che hanno fama d'essere punti d'incontro o di *drague* frequentati da omosessuali. Queste spedizioni rituali sono effettuate con una crudeltà tanto piú priva di cattiva coscienza che non comportano mai, anzi, la riprovazione dell'ambiente e che molto raramente vanno incontro a sanzioni.

In senso stretto, in tutto ciò non vi è attività sessuale, bensí un insieme di comportamenti e di giochi fortemente sessualizzati nei loro riferimenti e significati. La presenza costante del gruppo instaura, in ogni caso, uno stretto controllo e, se necessario, una repressione piuttosto rigida del passaggio all'atto. Quest'ultimo rimane eccezionale e può avvenire solo se collettivo: per esempio, parodie mimate che coinvolgono man mano tutta la banda e che sfociano in una masturbazione collettiva. Dal momento che tali processi rimangono totalmente ludici, essi non comportano né riprovazione né imbarazzo, mentre i ragazzi (cosí come l'ambiente nel suo insieme), presi a freddo e in una situazione seria, rimangono fondamentalmente pudichi per tutto ciò che riguarda la loro sessualità, il loro corpo o la loro nudità.

Questa stessa presenza del gruppo e questa stessa difficoltà nel passare all'atto si ritrovano nelle relazioni eterosessuali. La *drague* delle signorine è, ad esempio, un'attività di conquista di cui si parla molto ma che rimarrà

necessariamente limitata nei suoi sviluppi, soprattutto a causa dell'assenza totale d'intimità derivante dal suo carattere collettivo.

Si disturbano le ragazze incontrate per strada o in piazza e, nel migliore dei casi, si organizza per esse una festa nella casa di un amico o una serata al cinema. Ma il meglio che si possa sperare si riduce a qualche scambio di carezze o di baci sotto lo sguardo ironico o invidioso degli amici che taglierebbero corto con qualsiasi possibilità di scambi piú sentimentali, imponendo, anche in questo caso, ai comportamenti la forma del gioco o dell'incontro sportivo, con regole, fasi, punteggio, vincitori, record e campioni. Nel quartiere, talora, s'incontra anche una donna, generalmente piú vecchia dei ragazzi della banda, che s'incaricherà di iniziarli uno dopo l'altro. In ogni caso, difficilmente potrebbe fare altrimenti, dal momento che ciò che è concesso ad uno è immediatamente noto a tutti e, di conseguenza, non può essere rifiutato agli altri senza drammi o violenza. Tali donne finiscono cosí, il piú delle volte, per essere considerate da tutto il quartiere come «pubbliche»; sono generalmente disprezzate, o addirittura maltrattate e sottoposte ad ogni genere di ricatti.

Eccezionalmente, capita che una ragazza considerata «facile», perché su di essa circolano delle «storie», perché ha un atteggiamento considerato come provocante oppure perché si è lasciata baciare o carezzare da uno dei ragazzi rifiutando di fare altrettanto con il resto della banda, sia marchiata come «puttana». Essa correrà allora il grosso rischio di essere aggredita e portata, volente o nolente, in un luogo appartato dove sarà violentata a turno da tutta la banda.

In questi diversi comportamenti, l'atto stesso è meno importante dell'arbitraggio e del riconoscimento che esso consente per stabilire un'appartenenza sessuale che solo la banda può attestare, qualificare e garantire. In esso, le donne hanno soltanto il ruolo di oggetti provvisori o di semplici mezzi di dimostrazione, e la banda nei suoi scherzi e giochi si assicura che tali limiti siano rispettati. Fuori casa e fuori dei ruoli che le sono attribuiti, la donna diventa una «fighetta», un bene come i vestiti, i motorini o i

dischi che i ragazzi rubano, si scambiano, si prestano e che ciascuno usa liberamente.

Cosí riassunto, questo modello tradizionale presenta tutti i difetti di una caricatura poco sensibile alle sfumature e alla diversità delle situazioni reali. Tuttavia, ne presenta anche tutti i vantaggi, dal momento che permette soprattutto di definire piú efficacemente le caratteristiche essenziali di questa cultura popolare: profonde radici in un ambiente definito con precisione sia geograficamente sia socialmente, in opposizione ad altri ambienti sociali e geografici; fortissima discriminazione fra l'universo maschile della strada e l'universo domestico femminile; continuità delle età e delle generazioni e ruolo importante dei piú vecchi e dei comportamenti tradizionali; disinteresse e/o forte repressione delle attività sessuali propriamente dette, compensate da una notevole sessualizzazione dei giochi, dei comportamenti, degli atteggiamenti e del linguaggio.

Queste caratteristiche tradizionali tendono tuttavia a dissolversi progressivamente per lasciare il posto a comportamenti radicalmente nuovi che si riferiscono a un modello indiscriminato, quello del «giovane». L'unico criterio di appartenenza diventa l'età, l'unica opposizione messa in atto quella fra classi di età, mentre le nozioni di differenza sessuale, sociale o geografica, che marcano un'origine e uno stato, saranno ormai abolite.

In questi stessi quartieri, oggi, le ragazze partecipano alla vita della strada sin dai dodici-tredici anni; si mescolano ai ragazzi della loro età, escono e rientrano tardi la sera. Tutti portano gli stessi vestiti, gli stessi gioielli, lo stesso taglio di capelli; le bande del passato si disgregano in miriadi mutevoli di amici e, sempre piú spesso, di amiche che si ritrovano in caffè e discoteche il piú delle volte molto distanti dal domicilio condividendo, studenti e giovani d'origine popolare mescolati insieme, gli stessi gusti musicali o in materia di abbigliamento, le stesse passioni per il motorino o la moto, gli stessi lavori di fattorino o di pulizia delle vetrine.

Tali comportamenti sarebbero stati intollerabili rispetto alle norme d'ieri, e la pressione del gruppo vi avrebbe

rapidamente messo ordine. Ma ciò che si fa o non si fa non è piú determinato dalle norme dell'ambiente. Attraverso tutta una serie di «reti allargate»[9] che non s'iscrivono piú in alcun territorio, i giovani vivono in una modernità immediata e mutevole, senza passato e senza futuro, e disgiunta dalla società dei vecchi e dalla sua storia. Adottando questo modello «giovane», non è piú necessario manifestare, talora sino alla provocazione, un'appartenenza sociale o un'identità, ma si tratta piuttosto di seguire e riprodurre i segni effimeri di appartenenza il cui rapido rinnovarsi segna il passaggio dal presente al passato, l'invecchiamento e il rinnovamento delle classi d'età.

Riferendosi a questo modello, ragazzi e ragazze si presentano come «giovani» e si affermano come individualmente liberati da ogni altro vincolo, da ogni altra etica e fedeltà. Abolendo ogni riferimento a un'origine, a un ambiente o a un territorio, abolendo anche ogni riferimento al loro passato o al loro avvenire, s'insediano *à la pointe* di un presente incessantemente rinnovato, come in una sorta di viaggio immobile senza inizio né direzione né fine[10].

Allo stesso modo, il modello abolisce qualsiasi nozione di appartenenza all'uno o all'altro sesso, e, mentre gli atteggiamenti, l'abbigliamento e le apparenze si desessualizzano, l'attività sessuale perde di valore, si «libera» e si sviluppa in ogni direzione: masturbazione, relazioni omosessuali, circolazione di partner, relazioni eterosessuali hanno come sole norme, almeno in teoria, il soddisfacimento istantaneo dei desideri o l'intensità di un piacere immediato. A una sessualità tradizionale, genitale e socializzata dal momento che si riferiva necessariamente alla coppia e, di conseguenza, alla procreazione, alla famiglia e all'ambiente in generale, succede un erotismo liberatore

[9] Ad esempio, come la radio, la stampa piú o meno specializzata, le reti di distribuzione dei juke-box o dei disc-jockey oppure, ma piú di rado, la televisione.

[10] Notiamo, a proposito di questi viaggi immobili fuori dello spazio e del tempo, la trasformazione, in ciò che rimane delle bande, delle forme tradizionali di «delinquenza». Alla mitologia della bagarre, in particolare, alla sua liturgia o al suo linguaggio si è sostituito come archetipo di attività la mitologia, la liturgia e il vocabolario della «droga».

dei sensi e della sensualità che conosce soltanto i limiti del desiderio e del piacere individuali. Essere giovani, non è piú un passeggero modo di vita, né uno stato sociale, né un apprendimento; è sentito invece come un vero e proprio stato naturale che non deve nulla se non a se stesso, che si deve liberare e lasciar esprimere in una sorta di angelismo asociale, amorale e asessuato.

La generalizzazione delle magliette-blue-jeans-scarpe-da-ginnastica con i loro accessori *à la mode*, come il taglio dei capelli e le decolorazioni, i gioielli o i *badges*, rendono conto efficacemente di questo angelismo sessuale e sociale. L'evoluzione della musica rock e delle sue forme di danza è altrettanto significativa: i cantanti adottati dal quartiere negli anni sessanta coltivano l'idolatria personale e elaborano personaggi profondamente radicati e identificati agli ambienti popolari di cui si dichiarano originari [11]. Si esprimono con melodie, in registri e attraverso discorsi «maschi» che non hanno nulla a che vedere con le canzonette dei loro colleghi «minets», «fighetti», e meno ancora con quello delle cantanti. Questo rock mette in scena dei partner di sesso diverso che hanno nella danza dei ruoli ben distinti. Oggi, la presenza delle ragazze fra i musicisti o l'esistenza di gruppi rock interamente femminili non sorprende piú nessuno; la disco-music e i suoi anti-idoli si presentano esplicitamente come omosessuali e la new-wave fa fortuna grazie a una musica grezza, non melodica e non discorsiva. Per ballare e per partecipare alla festa, non è piú necessario aver partner di sesso diverso; il godimento è individuale e si descrive in termini di pulsazioni, di vibrazioni, d'intensità, di potenza, valori non piú simbolici ma sensuali, esplosivi e immediati.

Con il passaggio a questo nuovo modello, l'omosessualità, che era ancora condannata all'inizio degli anni settanta alla piú rigida clandestinità, conosce uno spettacolare sviluppo nel quartiere. In quel che rimane delle bande, è un comportamento del tutto ammesso, se non addirittura valorizzato. Essa orienta ormai in modo esplicito la

[11] Si vedano, per esempio, i rapporti fra J. Halliday o E. Mitchell e R. Anthony, Adamo o Antoine.

scelta dei divertimenti, dell'abbigliamento e delle attività e, per esempio, i discendenti di quelli che scendevano in piazza o all'uscita dei locali gay per «assalire un finocchio» si fanno oggi «un po' di spiccioli» prostituendosi con la stessa assenza di cattiva coscienza o di scrupoli.

L'introduzione di questo nuovo modello non è avvenuta senza resistenze né drammi. Le prime bande ad adottarlo, e che erano anche le bande meno definite rispetto a un habitat e un ambiente sociale ben precisi, si sono urtate contro una riprovazione e un disprezzo unanimi. Ripercorrere la storia di questa introduzione sarebbe senz'altro un lavoro ricco d'insegnamenti di ogni genere. In questo senso, basterebbe seguire nelle varie bande la progressiva sostituzione della tradizionale pratica del tatuaggio con l'adozione dell'orecchino. Antinomici al punto che alcuni si sono bruciata la pelle con l'acido per adottare l'orecchino, questi due attributi riproducono fedelmente l'evoluzione dei sistemi di comportamento nel quartiere. E, d'altronde, ne esprimono benissimo la portata e il significato.

Il tatuaggio, la cui pratica, com'è noto, è antica, marca in modo indelebile un'appartenenza e una fedeltà. Condanna e, al tempo stesso, consacrazione, è significativo che il tatuaggio sia associato all'universo delle carceri oppure di eserciti professionali come la marina o la legione straniera, che legano per lunghi periodi l'uomo a una società di uomini. È un attributo virile, innanzi tutto per il coraggio che si deve dimostrare nel resistere per ore, o addirittura per giorni, alle incisioni destinate a far penetrare l'inchiostro sotto la pelle, ma anche perché è essenzialmente una decorazione del muscolo, che attira l'attenzione sulla forza e la mette in valore. Il tatuaggio presuppone infine uno o piú esperti in materia, e perciò tutta una cerimonia in cui si scelgono i temi, si fa bere il paziente fino a stordirlo, in cui lo si incoraggia...

Anche l'orecchino ha un'antica tradizione in marina o nell'esercito, ma il suo significato è radicalmente diverso. Esso simboleggia la libertà di chi ha abbandonato il proprio ambiente, dell'affrancato, dell'iniziato oppure, associata al viaggio, la libertà dello zingaro, del corsaro, del coscritto che ritorna da una campagna. È un gioiello che,

in quanto tale, può essere facilmente tolto: all'anellino primitivo direttamente appeso all'orecchio dei primi hippies di ritorno dall'India o dal Nepal sono rapidamente subentrati sistemi piú elaborati che richiedono un passaggio attraverso il lobo e che diventa visibile solo se vi si appende un orecchino o se lo si ostruisce con un «tappo» decorativo [12]. L'anellino appeso all'orecchio attira l'attenzione non piú sulla forza ma su un senso e, con esso, è possibile ostentare e valorizzare tutta la sensualità.

All'opposizione femminilità sensibile / vigore maschile si sostituisce una «giovinezza naturale», libera e universale, vissuta non piú socialmente ma sensualmente. Come si può notare, la rottura è radicale; e se sembra ancora troppo presto per poter misurarne la portata, in particolare le conseguenze sulla riproduzione dei tratti culturali propri degli ambienti popolari, essa merita tutta la nostra attenzione.

HUBERT LAFONT

[12] Questo «tappo» presenta sull'anellino completo sicuri vantaggi in caso di bagarre o quando si è portati al commissariato di polizia.

Crepuscolo degli psicanalisti, mattino dei sessuologi

Freud avrebbe scoperto la «sessualità» (quella infantile), e inventato la scienza del sessuale. Questa asserzione presenta un solo interesse: contrariamente alla maggior parte delle tesi freudiane, essa è «confutabile». Lo psicanalista viennese non riconosceva forse, fin dal 1905, il suo debito nei confronti delle ricerche del pediatra ungherese Lindner e degli «scritti ben noti di Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock Ellis, Schrenck-Notzing, Loewenfeld, Eulenburg, I. Bloch, M. Hirschfeld»?[1]. La scienza del sessuale, la sessuologia, sembra infatti aver avuto due origini. La prima nella seconda metà del secolo XIX, e precisamente – assumendo dei punti di riferimento simbolici – tra il 1844 e il 1886, date della pubblicazione di due opere intitolate entrambe *Psychopathia sexualis*: una, non molto nota, è di Heinrich Kaan[2], l'altra, ben piú famosa, di Krafft-Ebing[3]. Durante questi quattro decenni si costituisce la prima sessuologia (o, se si preferisce, la «protosessuologia»), che si interessa piú alla nosografia che alla terapeutica, e si basa principalmente sulle malattie veneree, sulla psicopatologia della sessualità (le grandi «aber-

[1] S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria della sessualità e altri scritti* (1905), Boringhieri, Torino 1970, p. 33 n. I riferimenti ai lavori di Lindner (1879) si trovano nelle pp. 78, 79, 225.

[2] H. KAAN, *Psychopathia sexualis*, Voss, Leipzig 1844, 124 pp. Si vedano soprattutto le pp. 34, 41-43, ecc. in cui Heinrich Kaan attribuisce alla *copulatio* ortodossa e alle *aberrazioni* una origine comune, l'istinto sessuale (che egli designa indifferentemente con le espressioni: *nisus sexualis, instinctus sexualis, Geschlechtstrieb, Begattungstrieb*).

[3] R. (VON) KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis* (1886), trad. fr. dalla 16ª e 17ª ed. tedesche Payot, Paris 1969. Si noti che questa traduzione offre un'immagine deformata dell'edizione originale (F. Enke, Stuttgart 1886) perché include le aggiunte di Krafft-Ebing stesso, ma anche le aggiunte e le correzioni assai importanti di Albert Moll

razioni» e i loro rapporti con la «degenerazione») e sull'eugenismo[4].

La nascita della seconda sessuologia, cioè della sessuologia attuale, può essere situata nei tre decenni che hanno seguito la prima guerra mondiale, tra il 1922 e il 1948: è infatti nel 1922 che Wilhelm Reich scopre quella che egli chiamava la «vera natura della potenza orgastica»[5]; nel 1948 viene pubblicata la prima delle due grandi opere di Kinsey[6]. La sessuologia circoscrive e definisce, in questo quarto di secolo, il suo problema centrale: l'*orgasmo*[7].

[4] Pare che negli anni '20 (cfr. *The Oxford English Dictionary*) si siano cominciati a diffondere vocaboli come «sexology», «sexological», «sexologist». Quando Auguste Comte ha forgiato la parola «sessuologia» («sexology», «Sessuologia», ecc.), era consapevole di battezzare cosí una nuova scienza? Non sono in grado, per il momento, di rispondere con sufficiente certezza a questa domanda. Posso, tuttavia, fornire le due informazioni seguenti.

Il termine «sexology» appare, nel 1867, nel titolo di un'opera – che non mi è stato possibile consultare – di ELIZABETH OSGOOD GOODRICH WILLARD, *Sexology as the Philosophy of Life*, J. R. Walsh, Chicago 1867.

D'altro canto, e questo punto è forse piú significativo dal punto di vista della storia della sessuologia, l'espressione «sexualogy» appare per la prima volta in un passo (redatto nel 1885) dell'opera *The Ethic of Freethought* (T. F. Unwin, London 1888, p. 371) dello statista ed eugenista socialista inglese Karl Pearson: «Finché le ricerche storiche di Bachofen, Giraud-Teulon, e Mc Lennan, e gli studi antropologici di Tylor e Ploss non saranno stati integrati da attente indagini sugli effetti sanitari e sociali delle fasi passate dello sviluppo sessuale, fino a quando non avremo ampie statistiche sui risultati medico-sociali riguardanti forme variamente regolari e patologiche delle relazioni sessuali, non sarà possibile fondare una vera scienza della sessualogia».

[5] Nella sua opera fondamentale del 1942, molto diversa da quella del 1927 che porta lo stesso titolo, *La Funzione dell'orgasmo* (Sugar, Milano 1969, p. 18). Reich propone di dividere cosí le sue ricerche: «La sessuoeconomia è nata dalla psicoanalisi di Freud tra il 1919 e il 1923. La separazione di fatto dalla sua matrice è avvenuta intorno al 1928, il mio distacco dall'organizzazione degli psicoanalisti soltanto nel 1934. La scoperta della vera natura della potenza orgastica, la parte piú importante dell'economia sessuale, fatta nel 1922, condusse alla scoperta del *riflesso dell'orgasmo* nel 1935, e alla scoperta della *radiazione orgonica* nel 1939...»

[6] A. C. KINSEY, *Il Comportamento sessuale dell'uomo* (1948), Bompiani, Milano 1969.

[7] Autori anteriori a Reich e a Kinsey, e soprattutto il Dottor Felix Roubaud, avevano già offerto descrizioni abbastanza precise dell'orgasmo, ma esso non aveva ancora assunto il valore di modello e di norma centrale che prese in seguito. Roubaud descriveva l'«orgasmo venereo» *nel coito* nei termini seguenti (si noti la restrizione *nel coito*, abbandonata poi da Kinsey e altri): «la circolazione si accelera... Gli occhi, iniettati violentemente, diventano stralunati... Il respiro, ansimante e rotto in taluni, in altri si arresta... I centri nervosi, congestionati... comuni-

Per capire e sentire l'importanza di questo cambiamento, è sufficiente confrontare queste tre citazioni:

- Non siamo in possesso di un contrassegno universalmente accettato per la natura sessuale di un processo, tranne, ancora, l'appartenenza alla funzione riproduttiva, che d'altra parte dobbiamo respingere come troppo ristretta.
- La funzione dell'orgasmo diventa cosí l'indice del funzionamento psicofisico, perché è in essa che si esprime la funzione dell'energia biologica [9].
- L'orgasmo è un fenomeno distinto e particolare che generalmente si può riconoscere con facilità tanto nell'uomo quanto nella donna. Lo si è preso perciò come... unità di misura... L'orgasmo differisce da tutti gli altri fenomeni della vita di un animale, e generalmente, se non anche immancabilmente, si può riconoscere in esso il segno della natura sessuale della reazione di un individuo [10].

L'orgasmologia.

Evoluzione prodigiosa: all'incertezza di Freud, all'assimilazione reichiana dell'energia orgasmica all'energia organismica, e piú tardi all'energia «orgonica», Kinsey sostituisce l'evidenza behaviorista dell'orgasmo, definito da una configurazione di correlati fisiologici oggettivamente comprensibili. Da allora, le contabilità degli orgasmi cominceranno a proliferare, le terapie dell'orgasmo si molti-

cano soltanto sensazioni e desideri confusi: la motilità e la sensibilità rivelano un disordine inesprimibile; le membra, colte da convulsioni e talvolta da crampi, si agitano in tutti i sensi, o si tendono e si irrigidiscono come sbarre di ferro; le mascelle, strette l'una contro l'altra, fanno digrignare i denti, e qualcuno porta il delirio erotico cosí lontano, che, dimenticando il compagno della sua voluttà, morde a sangue una spalla che imprudentemente gli si è abbandonata. Questo stato frenetico, questa epilessia, questo delirio comunemente non dura molto: basta tuttavia per esaurire le forze dell'organismo, soprattutto nell'uomo in cui tale sovraeccitazione termina con evacuazione di sperma piú o meno abbondante» (cfr. *Traité de l'impuissance et de la stérilité chez l'homme et chez la femme*, Baillière, Paris 1855, p. 39).

[8] S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), Boringhieri, Torino 1974, p. 289.

[9] REICH, *La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 380.

[10] A. C. KINSEY, *Il Comportamento sessuale della donna* (1953), Bompiani, Milano 1970, pp. 392-93.

plicheranno, la «razionalizzazione della sessualità» inizierà ad affermarsi e il potere dei sessuologi si eserciterà sempre piú [11]. La sessuologia tende ormai a essere soltanto una «orgasmologia» e le terapie della sessualità delle «orgasmoterapie» [12]. Il sessuologo (l'«orgasmologo») contemporaneo si occupa solo secondariamente di quella che potremmo chiamare la «perisessualità» (contraccezione, gravidanza, aborto, malattie veneree). Le «deviazioni», le «perversioni» sessuali non sono piú al centro della sua problematica, e non sarebbero in grado, ai suoi occhi, di giustificare turbamenti eccessivi. Al limite, non si cura affatto della devianza; il suo oggetto è la disfunzione. La missione che invece egli si impone è quella di distruggere tutti quei disturbi, talvolta irrilevanti, ma frequenti, della sessualità «comune». In questa volontà di sradicamento egli manifesta un impegno terapeutico impressionante, con il quale si distingue dai «protosessuologi» del secolo scorso, ma anche dai suoi rivali attuali, condannati al declino: gli psicanalisti, i quali per lo piú hanno smesso di fingere di credere e di lasciar credere nella guarigione dei pazienti. Proprio perché hanno potuto e saputo portare il confronto con gli psicanalisti sul terreno terapeutico, i sessuologi sono sul punto di assicurarsi un vantaggio ancora piú grande. Esso deriva – lo vedremo – da una *doppia legittimazione*, favorita da una erosione della credibilità della psicanalisi: legittimazione tramite il *successo terapeutico* anzitutto, ma anche legittimazione tramite il *riferimento a un corpus di enunciati scientifici sperimentali*.

[11] Si vedano due nostri articoli in cui sono chiariti i processi sociali che hanno favorito il rafforzamento del potere sessuologico e in cui sono analizzate precisamente la costituzione della norma dell'«orgasmo ideale», l'ingiunzione di produttività orgasmica e di comunicazione, la «regola del godimento reciproco»: A. BÉJIN, *Crises des valeurs, crises des mesures*, in «Communications», n. 25, giugno 1976 (soprattutto le pp. 53-56, 64); A. BÉJIN e M. POLLAK, *La rationalisation de la sexualité*, in «Cahiers internationaux de sociologie», vol. LXII, 1977, pp. 105-25.

[12] Pare che l'inventore dell'espressione «orgasmoterapia» sia Reich. Si veda *La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 208.

Psicanalisi e orgasmoterapia.

Tra le terapie psicanalitiche e quelle sessuologiche si possono tuttavia scorgere, a prima vista, molti punti in comune. Tutte costituiscono infatti dei «servizi» piú o meno «personalizzati»[13]. I loro campi di competenza si sovrappongono largamente: come viene affermato dagli stessi promotori, la loro vocazione non è tanto quella di applicarsi ai disturbi degli psicotici[14]; al contrario, le disfunzioni sessuali correnti degli individui «normali e/o nevrotici» concernono tanto la psicanalisi[15] quanto la sessuologia[16]. La cura è per lo piú a pagamento, e il prezzo

[13] Per un'analisi sociologica delle nozioni «servizio» e «servizio personalizzato» (*personal service*), si vedano: T. PARSONS, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Plon, Paris 1955, pp. 183-255; E. GOFFMAN, *Asylums. Le istituzioni totali. La condizione sociale dei malati di mente e altri internati*, Einaudi, Torino 1968, p. 337-99.

[14] «Se si vuole procedere sicuri, si deve limitare la propria scelta a persone che hanno uno stato normale (!) ... Le psicosi, gli stati confusionali e la depressione profonda (vorrei dire tossica). Sono pertanto inadatte alla psicanalisi, perlomeno cosí come viene praticata fino a oggi».

(S. FREUD, *Psicoterapia* [1904], in *Opere. 1900-1905, Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1970, vol. IV, p. 435). «La Fondazione (da noi animata) accoglie volentieri soggetti in preda alla nevrosi, ma rifiuta gli psicotici» (W. H. MASTERS e V. E. JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* [1970], R. Laffont, Paris 1971, p. 29).

[15] Cfr. E. GLOVER, *Tecnica della psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1971.

[16] MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., propongono la seguente nosografia: *Principali «disfunzioni» maschili trattate*: 1) eiaculazione precoce («eiacula troppo presto l'uomo che, in piú del 50 per cento dei rapporti sessuali, si ritira prima di aver soddisfatto la compagna», p. 95); 2) assenza di eiaculazione (disturbo relativamente raro); 3) impotenza primaria (erezione assente o troppo breve, tanto che «mai in tutta la sua vita l'impotente primario... ha potuto pervenire al coito, né con un uomo né con una donna», p. 131); 4) impotenza secondaria («consideriamo come impotente secondario un uomo che fallisce nel 25 per cento dei tentativi di coito», p. 147); 5) dispareunia maschile. *Principali «disfunzioni» femminili trattate*: 1) disfunzionamento orgasmico primario («donna che non ha mai conosciuto l'orgasmo», p. 311); 2) disfunzionamento orgasmico contingente (legato o no a una o a diverse pratiche sessuali specifiche, cfr. p. 244); 3) vaginismo; 4) dispareunia femminile.

Si noterà che i due orgasmologi americani hanno sostituito la denominazione corrente «frigidità» («essenziale» *vs* «relativa», cfr. J. WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento. Esperienze e casi clinici*, Angeli, Milano 1975²) con l'appellativo «disfunzionamento orgasmico» («primario» o «contingente»). Per «pudore», a quanto sembra. Perché allora non hanno sentito anche il bisogno di ribattezzare le «impotenze»?

viene stabilito da un «libero accordo» tra terapeuti e pazienti[17]. Questi terapeuti sono generalmente, ma non necessariamente, dei medici. Freud, osservando che «i quattro quinti dei (suoi) allievi (erano) medici», affermava che non «è piú possibile, ormai, riservare ai medici l'esercizio dell'analisi e escluderne i non-medici»[18]. Masters e Johnson, da parte loro, esigevano che ogni équipe (mista) di «coterapeuti» che seguiva il loro metodo, si componesse di un medico e di uno (una) psicologo. «La presenza del medico permette di procedere agli esami fisiologici e alle analisi di laboratorio indispensabili, senza dover coinvolgere una terza persona. La presenza dello psi-

[17] Freud giustificava questa retribuzione con il fatto che come il chirurgo (questo confronto ritorna a piú riprese nei suoi scritti) lo psicanalista fornisce un lavoro specializzato, rende un servizio prezioso ai propri pazienti. Ma soprattutto affermava che «un trattamento gratuito provoca un enorme aumento di resistenze» a causa dell'accentuazione del transfert erotico, della «rivolta contro l'obbligo della riconoscenza», dell'indebolimento del desiderio di terminare la cura (*Inizio del trattamento*, (1913), in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, *Opere*, 1975, vol. VII, p. 342). I sessuologi, piú semplicemente, considerano naturale, nelle nostre società di mercato, il pagamento del servizio reso. Sottolineano inoltre che il vantaggio di questa retribuzione consiste nella «forte motivazione di queste coppie (in terapia per due settimane con Masters e Johnson) che accettano di pagare 2500 dollari, escluso il costo dell'albergo, quello del viaggio, e di non guadagnare durante tutto quel periodo» (W. PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* [a cura di G. Abraham e W. Pasini], Payot, Paris 1975, p. 369).

Psicanalisti e sessuologi, filantropi a disponibilità limitata hanno anch'essi i loro «poveri». Riassumendo un gruppo di indicazioni sparse e difficilmente controllabili, si può stimare che la proporzione dei trattamenti «gratuiti» in rapporto all'insieme dei trattamenti operati si pone tra il 15 e 20 per cento per Freud (cfr. *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, cit., e PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., p. 369). Queste «opere di bene» sono meno «gratuite» di quanto non sembri. Esse presentano un triplice interesse per i terapeuti in quanto permettono: 1) di mettere a punto nuovi metodi di trattamento (cfr. MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., p. 324); 2) di avere accesso a casi atipici, e quindi scientificamente «interessanti»; 3) di preparare l'adattamento di tecniche terapeutiche ai «mercati» dell'avvenire, cioè a una clientela meno ricca, meno istruita, che dovrebbe un giorno «beneficiare» della «democratizzazione» di questi trattamenti.

[18] S. FREUD, *Autobiografia* (1924), in *Opere*, 1978, cit., vol. X, p. 137 (cfr. anche p. 408: «Concedo, anzi no: esigo che il medico, in ogni caso per cui si può trattare di un'analisi, faccia la diagnosi. La stragrande maggioranza delle nevrosi che ci si presentano sono per fortuna psicogene e non lasciano dubbi dal punto di vista della patologia... Quando il medico ha constatato ciò, può con tutta tranquillità abbandonare il trattamento allo psicoanalista non medico»).

cologo favorisce... la presa di coscienza dell'importanza dei fattori psicosociali»[19]. Questi terapeuti, psicanalisti e sessuologi, sono scelti liberamente dai pazienti, sono obbligati al segreto professionale, e sottoposti al controllo, piú o meno effettivo, delle loro rispettive corporazioni. Non tutti i pazienti vengono accettati: essi devono rispondere a certe condizioni che variano a seconda delle terapie. Per Freud[20], esse concernono l'età, l'«intelligenza», l'«evoluzione morale», la gravità della malattia, le motivazioni, la solvibilità, ecc. La gravità della malattia, la solvibilità, e le motivazioni sono invece le condizioni principali per Masters e Johnson, i quali esigono, inoltre, che le coppie da curare siano loro state indirizzate da «certe autorità competenti, cioè medici, psicologi, assistenti sociali o direttori di coscienza...»[21]. A questi pazienti, una volta accettati, viene richiesto di credere nella possibilità di guarigione, di avere fiducia nei loro terapeuti[22], di manifestare nei loro confronti una franchezza assoluta[23], e di rispettare alcuni divieti provvisori[24].

Ma tutti questi punti in comune, senza dubbio importanti, non devono mascherare un certo numero di contrasti, piú o meno radicali, tra le terapie psicanalitiche e quelle sessuologiche. Ai fini di mostrare queste divergenze,

[19] MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., p. 25.

[20] FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* cit. Si veda anche REICH, *La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 89.

[21] MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., p. 29.

[22] Sull'importanza della «fede speranziosa», della «fiducia», e del riconoscimento dell'«autorità» dell'analista, si veda: FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, cit.

[23] «La regola fondamentale dell'analisi è... dire tutto... Confessandosi, il peccatore dice ciò che sa; in analisi, il nevrotico deve dire di piú» (FREUD, *L'analisi dei non medici*, in *Opere* vol. X cit., p. 357).

[24] Questi divieti devono, secondo Freud, concernere certe soddisfazioni sessuali del paziente che si sostituiscono ai sintomi («regola di astinenza»), certe letture (ad esempio di opere sulla psicanalisi), certe discussioni importanti di argomento professionale o coniugale (FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, cit.). Nella terapia di Masters e Johnson essi concernono invece per lo piú le comunicazioni tra i coniugi durante la cura, ma soprattutto la ricerca prematura, non graduale, dell'orgasmo, poiché questa può fare riapparire l'angoscia associata al disturbo trattato. I due orgasmologi parlano, a proposito di ciò, di un «regime di libertà sorvegliata» (MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., pp. 39, 109, 282).

abbiamo esposto, in un quadro inevitabilmente conciso (pp. 234-35), dieci insiemi di caratteristiche tipiche di questi metodi. Il lettore potrà trovare, soprattutto negli scritti dei principali promotori di tali terapie, complementi di informazioni sulla portata che, nell'ambito di questo articolo, non possiamo esaminare adeguatamente [25].

Conviene chiarire, in primo luogo, l'espressione «terapie del comportamento (sessuologiche)». Con essa si vuole infatti sottolineare che la classe delle terapie sessuologiche è considerata una specie del genere «terapia del comportamento». Questa relazione non è cosí ovvia [26], deriva da tutto un insieme di considerazioni metodologiche. L'espressione *behavior therapy* è stata introdotta nel 1954 da Skinner e Lindsley, e deve la sua diffusione, all'inizio degli anni '60, a Eysenck. In realtà questi metodi terapeutici derivano da una corrente di riflessioni teoriche e di lavori sperimentali che comprendono, risalendo nel tempo, le ricerche di Skinner a partire dalla fine degli anni '30, di N. V. Kantorovich, M. C. Jones, ecc. nel corso degli anni '20, del «behaviorista» Watson e del «riflessologo» Pavlov all'inizio del secolo, e addirittura di Leuret nel secolo XIX e di Mesmer nel XVIII [27]. Il postulato fondamentale di questi metodi consiste nel fatto che i disturbi ai quali

[25] Per la psicanalisi, si veda FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* cit., ma anche: *Analisi terminabile e analisi interminabile* (1937), in *Opere*, 1979, cit., vol. XI. Questo scritto, redatto da Freud due anni prima della morte, è importante perché rivela, rispetto ai risultati dell'analisi, una disillusione che alcuni hanno potuto assimilare a una constatazione di fallimento. Si veda anche: GLOVER, *Tecnica della psicoanalisi* cit. (in particolare, le pp. 159-86; 372-83); per alcune definizioni (ad esempio, «attenzione fluttuante», «perlaborazione», ecc.), J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967), Laterza, Bari 1973; 641 pp. Per le terapie comportamentali e sessuologiche, si vedano: WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit.; il breve articolo, sintetico e deciso, di H. J. EYSENCK, *La thérapeutique du comportement*, in «La Recherche», n. 48, settembre 1974, pp. 745-53; MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit.; PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., pp. 364-82.

[26] Masters e Johnson, per esempio, non l'hanno stabilita formalmente. J. Wolpe rimprovera loro, del resto, di non essere «chiaramente coscienti dei princípi di condizionamento messi in gioco» (*Tecniche di terapia del comportamento* cit., p. 153).

[27] Questo audace sommario genealogico si ispira a WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 23-37.

si applicano (soprattutto le «nevrosi») costituiscono dei comportamenti appresi e condizionati, in breve delle «cattive abitudini». «Le nevrosi sono caratterizzate essenzialmente da reazioni emozionali inadeguate come l'ansietà, e dai diversi atti che l'individuo compie per placare l'ansietà... Secondo la teoria behaviorista, la maggior parte delle reazioni emozionali nasce da un processo di condizionamento»[28]. «Una volta che ci si sia resi conto che il comportamento neurotico è appreso, la prima conseguenza è quella di porre inequivocabilmente sullo psicoterapeuta la responsabilità della guarigione del paziente – contrariamente all'idea nata dalla mistica psicanalitica, che il malato è responsabile del fallimento della sua analisi (in quanto il terapeuta può fallire soltanto a causa dell'odiosa resistenza del malato!)»[29].

Per questi terapeuti è necessario, di conseguenza, liquidare i sintomi *attuali* (e non le «rimozioni» *passate*) decondizionando e ricondizionando l'*organismo* del paziente. Le vie possibili sono due[30]:

– o eliminare l'angoscia associata al comportamento da apprendere: bruscamente, con il metodo dell'«inondazione», dell'«immersione» (*flooding*), oppure gradualmente, con il metodo della «desensibilizzazione» (*desensitization*)[31];

[28] EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., p. 745.

[29] WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., p. 41.

[30] Ho un po' riorganizzato le tassonomie elaborate dai terapeuti comportamentali. Questo, ai fini di far notare meglio la logica della loro pratica. Si osservi che le terapie concrete consistono spesso in combinazioni eclettiche dei metodi qui distinti.

[31] L'immersione consiste nell'imporre brutalmente al paziente – in un ambiente naturale o artificiale, con l'aiuto di evocazioni verbali, visive, ecc. – gli stimoli ansiogeni. Cfr. WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 176-83; EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., pp. 746-47. Nel metodo della desensibilizzazione, il terapeuta costruisce dapprima una gerarchia degli stimoli (immaginari o esterocettivi) che provocano nel paziente una ansietà crescente, poi li presenta a quest'ultimo nel loro ordine, sforzandosi di ottenere ogni volta uno stato di rilassamento soddisfacente. Cfr. WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 100-60; EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., p. 746-47. La «correzione delle concezioni erronee», l'«educazione all'affermazione di sé» (WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit.) somigliano, a mio parere, alla tecnica della desensibilizzazione.

– o rendere angoscioso il comportamento da disapprendere: questo è il principio della «terapia per avversione» (*aversion therapy*)[32].

La terapia di Masters e Johnson.

Entrambe le vie si ritrovano nelle principali terapie sessuologiche contemporanee. Alcune, e sono le meno seguite, applicano il metodo avversivo alle «deviazioni» sessuali (omosessualità, pedofilia, feticismo, travestitismo, esibizionismo, voyeurismo...)[33]. Si ricollegano alla tradizione «protosessuologica» e non sono rappresentative della corrente dominante della sessuologia attuale. Altre, piú seguite, preludono veramente all'orgasmologia moderna. Esse intendono ridurre le «disfunzioni» sessuali, e, a tal fine, ricorrono spesso al metodo della desensibilizzazione o a tecniche connesse. Il paradigma attuale di queste orgasmoterapie è rappresentato dalla terapia di Masters e Johnson. Ne specifichiamo le caratteristiche essenziali:

1) Il trattamento, intensivo e continuo, dura – per i pazienti che non abitano la regione di Saint-Louis (90 per cento dei casi) – due settimane. Questi pazienti alloggiano all'albergo e devono recarsi ogni giorno in quella che a ragione si deve chiamare «clinica dell'orgasmo» di Masters e Johnson. Tale soggiorno, per queste persone, somiglia nello stesso tempo a un «ritiro» (nell'accezione di «ritiro» spirituale) e a vacanze terapeutiche.

2) Le disfunzioni trattate (cfr. nosografia, nota 16) sono *a priori* ricondotte a difficoltà relazionali, piú che a carenze individuali. Ecco perché questa terapia si rivolge quasi esclusivamente a coppie costituite.

[32] Questa terapia consiste nell'associare sistematicamente stimoli nocicettivi (choc elettrici, emetici) a certe «risposte» (molto spesso, alcolismo, tossicomania, omosessualità, travestitismo, feticismo...), di modo che tali «risposte», dapprima ansiogene, si indeboliscono e infine spariscono. Cfr. WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 189-203; EISENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., pp. 747-48.

[33] Si veda WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 192-193; EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., pp. 747-48.

3) Per circoscrivere il transfert e il contro-transfert, per favorire la comunicazione tra terapeuti e pazienti (che si suppone piú facile tra persone dello stesso sesso), e forse anche per indurre a certe identificazioni, non è una sola persona, ma una équipe di due «coterapeuti» (un uomo e una donna) che si occupa della coppia. Masters e Johnson ritengono – lo si è già segnalato – che questa équipe debba comporsi di un medico e di uno (una) psicologo.

4) Si possono distinguere due grandi fasi della cura. Una prima fase di quattro giorni, durante la quale i terapeuti procedono alla raccolta e alla comunicazione delle informazioni necessarie, alla costruzione del trattamento, a una prima «rieducazione» sensoriale dei pazienti (questi ultimi sono invitati infatti a esplorare vicendevolmente i propri corpi utilizzando eventualmente una lozione lubrificante profumata). Una seconda fase di dieci giorni durante i quali, passando gradualmente dai contatti non genitali a quelli genitali (masturbazione e poi coito), l'angoscia associata al coito deve essere eliminata e la capacità orgasmica pienamente ristabilita.

5) I pazienti devono rispettare due proibizioni provvisorie essenziali nel corso della cura (cfr. nota 24): da un lato, non devono comunicarsi il contenuto dei loro incontri rispettivi dei due primi giorni; dall'altro, è loro vietata la ricerca prematura, non graduale, dell'orgasmo.

6) Il contenuto delle sedute è, schematicamente, il seguente:

– 1° giorno: incontro (due ore) di ognuno dei pazienti con il terapeuta dello stesso sesso durante il quale sono esaminati i seguenti punti. Descrizione dei disturbi; bilancio del matrimonio; avvenimenti dell'infanzia, dell'adolescenza, dell'età adulta (e precisamente gli eventuali «traumi»: incesti, gravidanze illegittime, aborti, violenze...); contenuto dei desideri, sogni, e fantasmi; «coscienza di sé» (vi trovate desiderabili?); studio della sensibilità (tattile, visiva, olfattiva, uditiva).
– 2° giorno: incontro (un'ora e mezza) di ognuno dei pazienti con il terapeuta di sesso opposto. Questo

	TERAPIE PSICANALITICHE	TERAPIE DEL COMPORTAMENTO (SESSUOLOGICHE)
obiettivi		
	modificare la personalità; rinforzare l'« io »	modificare i comportamenti (impotenza, frigidità, ecc.)
	liquidare i rimossi *passati* allargando la coscienza	liquidare i sintomi *attuali* decondizionando e ricondizionando l'organismo
principî terapeutici		
	associazioni libere del paziente che deve manifestare una franchezza assoluta	reperimento e analisi del condizionamento patogeno all'origine dei sintomi, e poi:
	scoperta dei traumi, complessi e rimozioni	– o eliminare l'angoscia associata al comportamento da apprendere
	eliminazione delle resistenze	bruscamente: metodo dell'immersione
	sviluppo di un transfert	gradualmente: metodo della desensibilizzazione (Masters-Johnson)
	interpretazione dell'analista	
	elaborazione e presa di coscienza del paziente	– oppure rendere angoscioso il comportamento da disapprendere: terapia per avversione
	(eventualmente, abreazione)	(eventualmente, abreazione)
relazione terapeutica		
	quasi sempre, « schiena a schiena », un analista (seduto) e un paziente (sdraiato su un divano)	o « faccia a faccia », un terapeuta e uno o due pazienti
		o una coppia di terapeuti e una coppia di pazienti una di fronte all'altra (Masters-Johnson)
		oppure terapia di gruppo
profilo e formazione del terapeuta		
	spesso, ma non necessariamente, medico	spesso, ma non necessariamente, medico (secondo Masters-Johnson, coppia di terapeuti formati da un medico e uno (una) psicologo, entrambi « psicologicamente stabili » e « privi di preconcetti »)
	deve aver superato una « analisi didattica » (nonché ripetuti controlli sulla sua attitudine da parte di una società psicanalitica)	
comportamento desiderabile nel terapeuta		
	« neutralità » affettiva	« neutralità » assiologica e affettiva
	« attenzione fluttuante » (Freud)	attenzione generalmente focalizzata
	in generale, non-direttività (eccetto nelle « tecniche attive » alla Ferenczi)	in generale, capacità direzionali

	TERAPIE PSICANALITICHE	TERAPIE DEL COMPORTAMENTO (SESSUOLOGICHE)
materiale trattato		
	associazioni libere, sogni, atti sintomatici, atti mancati, resistenze... del paziente	risposte all'inchiesta biografica sistematica; comportamenti (sessuali) osservabili nel paziente
strumenti		
	essenzialmente la parola e l'udito	parola e udito, ma anche stimoli visivi (dimostrazioni, foto, film...), olfattivi (odori del patner, profumi), tattili (esplorazioni reciproche del corpo nella terapia di Masters-Johnson)
coadiuvanti		
	posizione sdraiata del paziente, favorevole al rilassamento	tecniche rilassanti
	posizione seduta dell'analista (schiena rivolta verso il paziente in Freud) che favorisce l'ascolto	coadiuvanti chimici: medicine psicotropiche, ormoni
		eventualmente, agopuntura, yoga, ipnosi, ecc.
svolgimento del trattamento		
	per lo piú nello studio dello psi canalista	per lo piú, in clinica («clinica dell'orgasmo»)
	trattamento non programmato, relativamente non standardizzato, immerso nella vita quotidiana del paziente	trattamento pre-programmato, spesso standardizzato, spesso «staccato» dalla vita quotidiana del paziente («vacanze-ritiro terapeutico
	trattamento generalmente lungo (da 5 a 7 anni), teoricamente illimitato	trattamento generalmente breve (Masters-Johnson: molto spesso due settimane complete)
	orari regolari e pianificati	orari regolari e pianificati.
	non vere e proprie fasi, ma passaggi necessari (ad es.: transfert)	fasi: 1) raccolta di informazioni; 2) preparazione del trattamento (gerarchia della desensibilizzazione) e presentazione al paziente; 3) ricondizionamento progressivo con rilassamento; 4) valutazione
criteri di successo del trattamento		
	generalmente non oggettivabili; molto spesso, introspettivi (diminuzione dell'angoscia, migliore conoscenza di sé)	spesso oggettivabili; introspettivi, ma anche fisiologici (es.: lubrificazione della vagina) e comportamentistici (es.: padronanza della eiaculazione)

permette di verificare e precisare alcuni punti emersi durante la vigilia.

– 3° giorno: domande sull'anamnesi, bilanci fisiologici, esami di laboratorio; «tavola rotonda» comprendente i due pazienti e i due coterapeuti; inizio della «rieducazione» sensoriale.
– 4° giorno: discussione dei risultati; informazioni supplementari sull'anatomia e la fisiologia degli organi sessuali; proseguimento della «rieducazione» sensoriale.
– a partire dal 5° giorno: incontri quotidiani di un'ora circa in occasione dei quali i terapeuti commentano i risultati dei «lavori pratici» dei pazienti e insegnano loro certe «tecniche» adatte ai loro specifici disturbi (tecniche di «compressione» del pene, massaggio vaginale; posizioni coitali «favorevoli»; apprendimento del controllo dell'orgasmo procedendo a una successione di arresti *in extremis* e poi riprese dell'eccitazione, ecc.).

7) I pazienti il cui trattamento è caratterizzato da un fallimento detto «immediato» (persistenza dei disturbi al termine delle due settimane) non sono seguiti: un controllo di questo tipo – spiegano Masters e Johnson – potrebbe turbare le prove terapeutiche ulteriori di questi pazienti. Per contro sono sottoposti a una «sorveglianza post-cura» regolare (per telefono) tutti quei pazienti i cui disturbi sono scomparsi durante il trattamento. Ciò ai fini di valutare le «ricadute» e, eventualmente, di incoraggiare i pazienti che accusano difficoltà nel seguire un nuovo trattamento. Questo controllo dura cinque anni, al termine dei quali viene fatto un bilancio finale degli effetti della cura (di persona o per telefono). Le statistiche dei fallimenti e dei successi «immediati» (quindici giorni), delle «ricadute», dei fallimenti e successi «generali» (cinque anni) sono, per ogni disfunzione trattata, regolarmente aggiornate e, se è possibile, pubblicate [34].

[34] Si vedano le statistiche, ma anche le autocritiche (relative alla percentuale di ricadute dell'«impotenza secondaria») di MASTERS-JOHNSON,

Il metodo di Masters e Johnson utilizza manifestamente parecchi elementi specifici delle terapie del comportamento: l'educazione all'affermazione di sé, la correzione delle concezioni erronee (concernenti, ad esempio, gli effetti della masturbazione, il godimento femminile), e soprattutto la desensibilizzazione (per il ricondizionamento progressivo dell'orgasmo). Ed ancora, piú fondamentalmente, questa orgasmoterapia si basa su una concezione puramente behaviorista della disfunzione sessuale come risultato di un apprendimento inadeguato. È proprio questa base concettuale che si tratterebbe ora di analizzare per mettere in evidenza le ragioni profonde dei limiti della terapia psicanalitica in rapporto al metodo di Masters e Johnson, e, piú in generale, in rapporto alle tecniche del comportamento.

I limiti terapeutici della psicanalisi.

Le terapie del comportamento si fondano, in primo luogo, su una rappresentazione «continuista» dell'apprendimento: esso deriverebbe per lo piú da fenomeni di condizionamento progressivi, ricorrenti, o interagenti. La psicanalisi, al contrario, sembra fondarsi su una concezione piú «discontinuista», perché attribuisce un'importanza particolare alle scissioni, alle rotture traumatiche: «scena originaria» (per esempio l'osservazione da parte del bambino del coito parentale), scoperta della differenza dei sessi, seduzione di un adulto, morte di un essere caro, avvenimento accidentale, ecc. Ne deriva un primo handicap terapeutico: lo psicanalista è piú portato a cercare un'origine (tramite l'anamnesi) che non a modificare un processo (tramite il decondizionamento).

In secondo luogo, gli psicanalisti si sono progressivamente disinteressati degli affetti (dell'angoscia, in particolare) per concentrare la loro attenzione sulle rappresentazioni. Si sono privati in questo modo dell'aiuto delle tec-

Les Mésententes sexuelles cit., pp. 321-23. Si sono mai lette pagine analoghe negli scritti psicanalitici piú noti?

niche, innegabilmente efficaci, di «rilassamento» (per usare l'espressione dei behavioristi)[35] e di distruzione delle «corazze muscolari» (nell'accezione di Reich)[36].

Gli psicanalisti, in terzo luogo, pretendono di agire sulle «cause profonde» «ristrutturando la personalità», dicono i piú coerenti (e lo stesso Freud); «liberando la parola», assicurano i meno seri. Abbandonano sdegnosamente i meri bisogni sintomatoterapeutici ai behavioristi, quei «filistei». In tal modo misconoscono la relativa autonomia dei «sintomi» in rapporto alle «cause profonde» che Freud, tuttavia, non mancava di sottolineare[37]. Inoltre, su che cosa si fondano per decretare che i disturbi eliminati dalle terapie comportamentali costituiscono soltanto dei «sintomi»? Se cosí fosse, si osserverebbero numerose «ricadute» o «sostituzioni di sintomi» in seguito a quelle terapie, il che generalmente non accade. In breve, bisogna riconoscere con Eysenck, che quella «critica secondo la quale i terapeuti del comportamento curano *soltanto i sintomi*... è particolarmente ingiustificata da parte di chi non riesce *nemmeno* a curare i sintomi»[38].

Gli psicanalisti, infine, contrariamente ai loro concorrenti, si sono per lo piú rivelati incapaci di razionalizzare le loro tecniche, e precisamente di fornire e standardizza-

[35] Si veda, WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 103-12; 125-40.

[36] Reich osservava, da un lato, che «l'irrigidimento della muscolatura è l'aspetto somatico del processo di rimozione, e la base della sua conservazione duratura» (*La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 310), dall'altro, che «la rigidità muscolare può prendere il posto della reazione d'angoscia vegetativa, in altri termini, la stessa eccitazione che in un caso di paralisi provocata dallo spavento si ritira nel centro dell'organismo, forma, in caso di rigidità, una corazza muscolare superficiale dell'organismo» (W. REICH, *Analisi del carattere* (1933), Sugar, Milano 1973). Uno dei princípi fondamentali della sua «vegetoterapia» era che, di conseguenza, per «dissolvere» resistenze e angoscia bisognava assolutamente distruggere queste «corazze muscolari» che fungono da fissatori, punti di ancoraggio.

[37] «Il metodo catartico non ha meno valore per il fatto di essere un metodo *sintotico* e non *causale*. Infatti una terapia causale non è in genere altro che una profilassi: sospende l'azione ulteriore del male, ma non per questo elimina necessariamente i risultati prodotti dal male sino a quel punto. In genere occorre anche una seconda azione che assolva quest'ultimo incarico» (S. FREUD, *Psicoterapia dell'isteria*, in *Studi sull'isteria*, *Opere* 1967, vol. I, p. 400).

[38] EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., p. 751.

re i loro procedimenti terapeutici, e di definire i criteri oggettivi di successo dei loro trattamenti. Del resto, desiderano davvero questa razionalizzazione? Se ne può dubitare. L'immagine che numerosi psicanalisti hanno voluto offrire della loro pratica, spesso è quella di un'attività estetica pura, non contaminata dalle volgari considerazioni di efficacia terapeutica. Per Freud l'analista deve essere non tanto un tecnico, quanto invece un artista benedetto dagli dèi. Bisogna che sia un «chiaroveggente», che abbia «gusto», «orecchio sottile», «tatto», e «tocco»[39], che sia «iniziato», «ispirato». Soltanto allora può essere ammesso ai misteri della pratica analitica, perché, pur non avendo ricevuto una formazione medica, non è piú grazie a tali condizioni, né assolutamente un «profano», né assolutamente un «laico» (*Laie*). Al confronto di questa «arte sacra», la terapia del comportamento può sembrare ben prosaica con le sue tecniche standardizzate e i suoi calcoli «meschini» di percentuali di successi, ricadute... Le conseguenze di tali rappresentazioni della psicanalisi sono ben note. La cura psicanalitica è *a priori* infinita, e i suoi risultati, inafferrabili, sfuggono a ogni controllo. Attività estetico-esoterica, murata in una indefinitezza autistica, essa rifiuta a priori ogni giudizio di efficacia che sia emesso dall'esterno. Ascoltiamo Reich e Freud. «Nel 1920 si credeva di poter "guarire" una nevrosi media in tre mesi circa, o al massimo sei. Freud mi mandava malati con l'annotazione: "Da psicanalizzare. Impotenza. Tre mesi"... Nel 1923, un anno di cura era ormai considerato normale. Si diffuse l'opinione che due o piú anni di cura sarebbero stati meglio...»[40]. «Dobbiamo pensare non tanto ad abbreviare, ma ad approfondire l'analisi... L'analisi didattica di un malato, come quella terapeutica, è un lavo-

[39] «È necessaria una certa finezza d'udito per percepire il linguaggio del rimosso inconscio... Dovete aspettare il momento giusto per comunicare la vostra interpretazione al malato se volete essere sicuri di aver successo. – E come è riconoscibile questo momento giusto? – È questione di tatto» (FREUD, *L'analisi dei non medici*, in *Opere*, vol. X, cit., p. 386-387). Non si sono trovate invece tracce delle esigenze relative all'olfatto. Sono necessarie? Il denaro non ha odore.

[40] REICH, *La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 64, 101.

ro non terminabile, infinito... In fin dei conti la differenza tra il non-analizzato e l'analizzato, dal punto di vista del comportamento ulteriore di quest'ultimo, non è cosí netta come desidereremmo, supporremmo, pretenderemmo... Poco importa, dal momento che se non ha sempre ragione in pratica, l'analisi ha sempre ragione in teoria...» [41].

Abbiamo appena finito di mettere in evidenza alcuni limiti terapeutici irriducibili della psicanalisi. Potrebbe darsi però, ed è bene non dimenticarlo, che questi limiti dipendano dal fatto che sotto molti punti di vista la cura analitica costituisce un esempio mediocre di cura comportamentistica. Cosí, l'analisi somiglia talvolta a una «desensibilizzazione» non sistematica, maldestra, e trae profitto, d'altronde surrettiziamente, dai fenomeni di «remissione spontanea» [42]. Anche lo psicanalista ricorre, se è necessario, al procedimento per «avversione»; ad esempio, quando rifiuta al proprio paziente la soddisfazione dei desideri transferali, non fa altro che associare uno «stimolo» avversivo ad una «risposta» a cui il paziente deve rinunciare. Infine, l'«analisi selvaggia», i cui effetti innegabilmente terapeutici erano già stati sottolineati da Freud [43], è simile al metodo di «immersione» in quanto essa consiste nell'imporre brutalmente stimoli ansiogeni (una interpretazione che suscita resistenze) al paziente.

In breve, piú efficace dal punto di vista terapeutico, strettamente connessa a ricerche sperimentali avanzate (sulla fisiologia sessuale, i processi curativi comportamentali, ecc.), la pratica sessuologica beneficia di una «legittimità scientifica» superiore a quella della psicanalisi. È opportuno a questo punto analizzare in una prospettiva piú ampia gli effetti di potere implicati in questa legittimità. Paragoneremo perciò, a questo fine, il potere dei ses-

[41] FREUD, *Analisi terminabile e analisi interminabile* cit., pp. 499-535.

[42] Si veda, su questo punto, EYSENCK, *La thérapeutique du comportement* cit., pp. 749 e 753.

[43] «In realtà questi analisti "selvaggi" recano piú danno alla causa della psicoanalisi che non ai singoli pazienti» (FREUD, *Psicoanalisi selvaggia*, in *Opere*, vol. VI, pp. 330-31). Se si ricorda ciò che Freud diceva sull'efficacia della psicanalisi, si capisce in che cosa l'analisi «selvaggia» può nuocere all'analisi «ortodossa».

suologi contemporanei con quella che fu l'influenza sessuologica nel passato, e poi con quelli che sono i poteri concorrenti del presente.

L'evoluzione dall'antica alla nuova sessuologia è caratterizzata dalla interazione di tre processi: la delimitazione del campo di competenza e la correlativa estensione della clientela potenziale; la modificazione del modo di produzione del sapere sessuologico; il passaggio da un controllo soprattutto repressivo ad uno essenzialmente pedagogico.

Le «disfunzioni sessuali».

La protosessuologia si interessava, per lo piú, dei diversi ostacoli che impedivano il funzionamento ottimale della sessualità riproduttiva: malattie veneree, «aberrazioni sessuali», tecniche contraccettive (dal momento che queste ultime sono strettamente collegate agli ostacoli precedenti). Cosí focalizzata, questa prima sessuologia non si differenziava nettamente dalla psichiatria, dalla medicina legale, dall'urologia, ecc. La sessuologia attuale, al contrario, non cessa di rafforzare la sua autonomia nei confronti delle discipline attualmente denominate: psichiatria, medicina legale, neurologia, urologia, dermo-venerologia, endocrinologia, ginecologia-ostetrica, medicina psicosomatica... E ciò anche se gran parte dei risultati dipendono da queste discipline. La ragione è che la sessuologia moderna ha saputo definire il suo oggetto centrale – l'orgasmo – e la sua norma fondamentale – l'«orgasmo ideale» – in modo positivo e minuzioso. La protosessuologia pretendeva di studiare (e spesso di combattere) delle a-nomalie, mentre in realtà poteva soltanto gettare una luce velata sulla norma da lei posta (essenzialmente, il coito eterosessuale riproduttivo). L'orgasmologia segue un cammino completamente diverso: dapprima elabora la sua norma, e poi ne «deduce» le anomalie di cui si dichiara pronta guaritrice. E dal momento che la norma – ad esempio, l'«orgasmo ideale» della «Costituzione» di Masters e Johnson – rappresenta un obiettivo spesso inaccessibile

empiricamente, queste anomalie risultano essere numerose. Si noti anche che i sessuologi moderni non fanno di queste «anomalie» delle «aberrazioni». Alla netta opposizione tra normalità e anormalità essi sostituiscono infatti un continuum del disfunzionamento. Rispetto alla norma rigorosa del «divino» orgasmo, saremmo tutti di conseguenza dei «disfunzionanti sessuali», virtuali o reali. Il che rappresenta un'estensione non trascurabile della clientela potenziale dei sessuologi che all'origine comprendeva soprattutto i grandi perversi e i venerei. La clientela reale sembra d'altronde modellarsi su questa clientela potenziale. Le indicazioni protosessuologiche sono relativamente accessorie per gli orgasmoterapeuti: le malattie veneree sono orientate verso i servizi di dermovenerologia; le grandi «aberrazioni» sono curate dagli psichiatri, dagli psicochirurgi e, in misura minore, dagli psicanalisti e dai terapeuti comportamentisti. Le necessità di terapie sessuali, invece, che spesso vengono espresse in occasione di consulti di medici generici, di ginecologi, di consiglieri matrimoniali, oppure da certe autorità competenti religiose[44], si trasformano sempre piú frequentemente in «domande» rivolte direttamente a «sessuologi» che hanno ricevuto un insegnamento specializzato e che si fondano su istituzioni di cura specifiche: le cliniche dell'orgasmo.

I laboratori dell'orgasmo.

Anche se, innegabilmente, conoscenze empiriche e teoriche sulla sessualità vengono continuamente prodotte e accumulate negli ambulatori di medicina generica, di ginecologia, negli ospedali e nelle prigioni, i centri di sviluppo del sapere sessuologico sono sempre piú le cliniche e i laboratori dell'orgasmo. In questi centri specializzati è pos-

[44] PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., pp. 97 e 101, riferisce ad esempio, i seguenti dati (difficilmente verificabili): i medici del Rfa notarono che il 25 per cento dei loro pazienti soffre di disturbi di ordine sessuale; negli Stati Uniti sono le autorità religiose – e non i medici – a essere, nella maggior parte dei casi (60 per cento), consultati per primi per problemi sessuali.

sibile in effetti realizzare tecniche di investigazione molto ricercate che necessitano apparati perfezionati (di telemisura, di fallometria...)[45]. Si può anche, piú facilmente che negli spazi non specializzati, controllare sistematicamente le variabili sperimentali, e, in base a ciò, stabilire enunciati scientifici, statistiche piú differenziate e attendibili. Questa divisione del lavoro, simile per molti aspetti a quella che caratterizza le altre branche della conoscenza, si unisce a una specializzazione delle funzioni. I centri di «ricerca fondamentale» tendono a monopolizzare le funzioni di innovazione specifica e di terapia di punta, lasciando agli spazi meno specializzati le terapie correnti, la volgarizzazione e la prevenzione. Kinsey, le cui ricerche anticipano in gran parte i lavori di Masters e Johnson, aveva presentito tale evoluzione: egli avrebbe voluto proseguire le ricerche sull'orgasmo in laboratorio al fine di consolidare il fondamento sperimentale (e la legittimità scientifica) della sessuologia medica e anche della sociografia della sessualità[46]. Masters e Johnson, da parte loro, erano perfettamente consci del carattere determinante, anzi dell'anteriorità necessaria, delle ricerche fondamentali: cosí, essi iniziarono le loro analisi sulla fisiologia dell'orgasmo nel 1954, cioè cinque anni prima di dare avvio alle orgasmoterapie cliniche.

[45] W. H. Masters e V. E. Johnson, nella loro prima opera (*Le Réactions sexuelles* (1966), Laffont, Paris 1968, p. 39) osservano che il «materiale per il coito artificiale (da loro utilizzato) è stato creato da radio-fisici. I peni sono di plastica e hanno le stesse qualità ottiche di un vetro trasparente. L'illuminazione a luce fredda permette di osservare e di registrare senza distorsioni». I responsabili dell'edizione francese hanno aggiunto a questa descrizione, per loro troppo sobria, alcuni commenti lirici: «Ad alcune donne solitarie (Masters e Johnson) sono stati dati strumenti di plastica da introdurre nella vagina. Grazie alla lente del calcoscopio e attraverso la trasparenza dei mandrini, hanno potuto seguire i cambiamenti di colore delle mucose e il gioco delle secrezioni» (*ibid.*, p. 9). E ancora, sul risvolto di copertina: «Il centro in cui lavora il Dottor Masters è equipaggiato con materiale ultramoderno. Per i suoi esperimenti egli usa alcune delle tecniche di telemetria medica utilizzata per sorvegliare a distanza la salute degli astronauti». Inaspettata «ricaduta» dei programmi spaziali!

[46] Su questo punto, si veda: W. B. POMEROY, *Dr Kinsey and the Institute for Sex Research* (1972), Signet Books, New American Library, New York 1973, pp. 176-85.

L'orgasmologo come programmatore.

La protosessuologia aveva sviluppato soprattutto la sua nosografia. L'eziologia (ad esempio quella delle «aberrazioni» sessuali) era sommaria. Permetteva soltanto un *controllo a posteriori* essenzialmente *repressivo* in stretta relazione con istituzioni come le prigioni, gli asili. L'orgasmologia è molto piú raffinata. Non ha smesso di migliorare la sua nosografia e la sua eziologia. Ma ha soprattutto sviluppato dei mezzi di *controllo a posteriori e a priori* che rispondono a un obiettivo fondamentalmente *pedagogico*: le orgasmoterapie e la profilassi delle disfunzioni sessuali [47]. L'obiettivo principale del sessuologo moderno è quello di sopprimere e di prevenire i disturbi che concernono la capacità orgasmica. Poiché tale capacità consiste in un *materiale* corporeo ma soprattutto in un insieme di programmi, in un *logicale* (usando il linguaggio degli informatici) del piacere sessuale, l'orgasmologo appare come un *programmatore*. Ciò avviene su due piani. Su quello *etico*: egli afferma e definisce una norma semplice, l'*imperativo orgasmico* (non piú soltanto il diritto all'orgasmo ma il dovere dell'orgasmo), e le condizioni di applicazione di tale norma che consistono nel rispetto dei principî della «democrazia sessuale» (contratto sessuale, reciprocità del piacere...) [48]. Sul piano *tecnico*: egli insegna ai pazienti l'*autodisciplina orgasmica* (per esempio la tattica tattile migliore per giungere alla somma meta, l'orgasmo simultaneo), che dovrà essere messa alla prova nel quadro di un regime – precisano Masters e Johnson – di

[47] Alcuni terapeuti del periodo pre-orgasmologico erano già consapevoli del fine pedagogico delle cure preconizzate. Albert Moll aveva preparato per il trattamento delle «perversioni sessuali» una «terapia ad associazione» che presentava, cosí diceva, «una grande somiglianza con la pedagogia». Per designare questo metodo, – che fa ricorso in modo non sistematico alle diverse tecniche della terapia del comportamento, – A. Moll aveva anche pensato alle espressioni «terapia pedagogica» e «ortopedia psichica» (cfr. A. Moll, in KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis* cit., pp. 763-81).

[48] Sui principî della «democrazia sessuale» e in particolare sulle molteplici applicazioni della «regola del godimento reciproco», si veda BÉJIN-POLLAK, *La rationalisation de la sexualité* cit., pp. 116-25.

«libertà sorvegliata» (cfr. nota 24). La realizzazione di un controllo di questo tipo a scopo pedagogico favorisce un accrescimento dell'influenza sessuologica. Quest'ultima si dispiega nel tempo: atti terapeutici e/o repressivi puntuali non sarebbero sufficienti; è necessario anche prevenire i disturbi con una educazione sessuale continua e limitare le ricadute con una sorveglianza post-cura regolare. Essa si dispiega anche nello spazio: l'orgasmologo pretende di sopprimere non soltanto disturbi individuali localizzati, ma anche disturbi relazionali polimorfi; bisogna dunque trattare anche gli insiemi sociali (la coppia, ecc.) e non soltanto gli individui, formando, se è necessario, equipes terapeutiche multidisciplinari conformi a questo cambiamento di oggetto e di scala[49].

Accentuando un po' le differenze si potrebbe dire, in breve, che il controllo sessuologico funziona sempre meno a *energia* (pressione, repressione) e sempre piú a *informazione* (inculcamento pedagogico, programmazione etico-tecnica). Questo controllo si esercita tanto sul *piacere* quanto sul *dolore*[50]. Piú precisamente, tende a trascurare i *piaceri «perversi»* per concentrarsi sulle *carenze del desiderio* e sui *falliti del piacere*. Una evoluzione di questo tipo è accompagnata da sconvolgimenti di portata non facilmente valutabile. Ricordiamone due, che in questa sede non possono essere analizzati sistematicamente. Il primo

[49] Questa evoluzione potrebbe condurre, piú o meno a lungo termine, a una politica di settorizzazione. Una società a «sessuologia di settore» sarebbe cosí caratterizzata: essa farebbe figurare la produzione orgasmica nel numero degli indicatori sociali, terrebbe una contabilità collettiva degli orgasmi, metterebbe a disposizione dei suoi membri premi per la riconversione sessuale, assicurazioni contro l'impotenza e la frigidità...

[50] Tradizionalmente la medicina considerava la malattia e il dolore come le sue ragioni d'essere, la morte come il simbolo enigmatico dei suoi limiti, e il piacere come un mondo che non la concerneva. Ora, questa situazione è andata modificandosi durante il secolo XX. La morte e il godimento si sono progressivamente «medicalizzati», e si sono integrati al campo di competenza della medicina poiché il loro statuto si avvicinava a quello della malattia e del dolore. La morte oggi è spesso percepita come una disfunzione piú grande di cui si possono limitare gli effetti negativi, e che un giorno, forse, si riuscirà a «guarire». Il piacere «insufficiente», a sua volta, è assimilato a una disfunzione che bisogna trattare medicalmente. Si osserverà con un certo interesse che la medicalizzazione della morte per i tanatologi, e quella del godimento sessuale da parte degli orgasmologi, sono processi pressappoco contemporanei.

consiste in una notevole «riabilitazione» scientifica della prostituzione che, sotto controllo sessuologico, potrebbe – ci viene detto – servire alla prevenzione o al trattamento dei disturbi sessuali di alcuni individui[51]. Il secondo rovesciamento è ancora piú notevole. Esso consiste in una rottura con la tradizione della patologicizzazione dell'onanismo, tradizione di cui Tissot, nel secolo XVIII, era stato uno dei piú accesi promotori. L'atteggiamento di Reich era ancora, su questo punto come su tanti altri, ambivalente: «Non consideravo guarito alcun malato che non fosse almeno in grado di masturbarsi senza alcun senso di colpa... Credo che non ci sia bisogno di sottolineare che ciò non aveva nulla a che fare con la superficiale terapia della masturbazione praticata da certi analisti "selvaggi"»[52]. Il tono di Cooper era piú deciso anche se un po' magniloquente: «Possiamo amare un altro essere solo a condizione di amare totalmente noi stessi al punto da masturbarci veramente, cioè fino all'orgasmo. Bisogna essersi masturbati almeno una volta con gioia... Andremo verso gli altri quando saremo pronti»[53]. Negli scritti degli orgasmologi contemporanei, nessun pathos: la masturbazione è presentata come fonte di godimento *a priori* normale che può completare, stimolare, catalizzare, supplire le altre attività sessuali: essa può anche essere utilizzata per guarire certi disturbi, o per prevenirli (per esempio la frigidità»[54].

[51] A proposito delle «virtú terapeutiche» delle «donne da sostituzione»: MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., pp. 138-46; PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., p. 367. «Un giorno forse esisterà un "pool" di donne disponibili che venderanno i loro servizi a uomini con problemi sessuali. Attualmente, non c'è altra via se non quella di cercare una prostituta di mestiere...» (WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., p. 130).

[52] REICH, *La Funzione dell'orgasmo* cit., p. 186.

[53] D. COOPER, *La morte della famiglia* (1971), Einaudi, Torino 1972, pp. 39-40.

[54] Si veda, tra gli altri: WOLPE, *Tecniche di terapia del comportamento* cit., pp. 60-199; PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., pp. 370-71. L'opera di G. TORDJMAN, *Le Dialogue sexuel*, J.-J. Pauvert, Paris 1976, pp. 40, 71-77, esplicita chiaramente la nuova vulgata sessuologica in materia. La masturbazione è presentata come una via privilegiata verso la «maturazione». Ci si può domandare se la masturbazione non sia sempre piú vissuta e interpretata come il fondamento, l'infrastruttura di tutta l'attività sessuale, e che questa possa diventare tanto piú «soddisfacente» quanto piú solido era stato il fondamento. Diverse inchieste di sociogra-

Il mercato delle terapie.

Si sono appena esaminati i mezzi tramite i quali il sessuologo ha potuto rendere il suo potere sul paziente nello stesso tempo piú ineluttabile, piú soffice, piú coinvolgente. Ci resta ancora da capire in che modo egli protegga questo ascendente contro gli eventuali sconfinamenti dei suoi concorrenti, vecchi o nuovi. Generalmente è tramite la segmentazione funzionale del «mercato delle terapie» che la protezione dei poteri specifici dei diversi corpi di specialisti viene operata. I sessuologi, si è visto, acquistano una posizione dominante nel *mercato delle terapie sessuali*. Oggi essi consolidano questa posizione tessendo una duplice rete, discorsiva e istituzionale. Si collocano cosí nell'insegnamento secondario e anche primario animando una «educazione sessuale» che spesso consiste soltanto nell'insegnamento della vulgata sessuologica del momento. Investono il mondo dell'editoria, i mass media, contribuendo alla sensibilizzazione del pubblico nei confronti di disfunzioni minori, e modellano gli idioletti sessuali sul dialetto sessuologico. Amministrano anche confessioni sessuali radiofoniche che ricordano talvolta quelle sedute di autocritica che costituiscono la felicità di società piú austere. Si raggruppano infine in associazioni e creano, instancabilmente, cliniche dell'orgasmo destinate a lottare contro «quel flagello sociale costituito (secondo Masters e Johnson) dall'incapacità sessuale» [55] la cui cura un giorno sarà finanziata dalla collettività.

fia della sessualità evidenziano in ogni caso un rafforzamento generale di questo fondamento (che concerne soprattutto le donne, dal momento che gli uomini, in questo campo, sono molto piú avanzati). Una evoluzione di questo tipo sarebbe davvero nello stile di una civiltà del self-service.

[55] MASTERS-JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles* cit., p. 335. La menzione di una «miseria» da sopprimere, di un «flagello» da combattere, è un leitmotiv caro anche ad altri promotori di terapie. FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* cit., evocava «l'immensa miseria nevrotica sparsa sulla terra». Secondo REICH, *L'Analisi del carattere* cit., p. 346: «come il bateriologo vede nell'annientamento delle malattie infettive lo scopo della sua vita, cosí il sessuo-economista deve scoprire la peste emozionale e combatterla come endemia della popolazione mondiale. Il mondo si abituerà gradualmente a questo nuovo tipo di attività medica. Si imparerà a comprendere la peste emozionale dentro e fuori di sé

Sempre piú dominata sul «mercato delle terapie sessuali», la psicanalisi si vede costretta a concentrarsi su ciò che P. L. Berger ha chiamato «mercato dell'identità», (*identity market*)[56], o, piú precisamente, a mio avviso, sul *mercato delle terapie dell'identità*. È chiaro infatti che il solo contributo «specifico» eventuale degli psicanalisti (lavorino essi nel loro studio, o nei servizi di salute mentale, di medico-psico-pedagogia, ecc.) è quello di aiutare i pazienti a «conoscersi meglio» o a «realizzarsi». Si può ammettere che vi sono casi in cui questo aiuto non è trascurabile. Ma, se pur saldamente piazzati su questo mercato, gli psicanalisti non sono al riparo della concorrenza. Nella misura in cui, infatti, la scioltezza corporea, la capacità di integrarsi senza difficoltà a gruppi, di «comunicare» facilmente, diventano nelle nostre società garanti cruciali dell'identità, sono comparsi nuovi specialisti i quali pretendono di essere in grado di rafforzare l'identità dei loro pazienti con metodi non strettamente logoterapeutici. Questi specialisti si collegano, nella maggior parte, a quello che oggi si chiama «movimento del potenziale umano». Questo movimento, nato all'inizio degli anni '60 negli Stati Uniti, ha preparato un arsenale eclettico di tecniche denominate «gruppi di incontri», «bio-energia», «gestalt-thérapie», ecc., e hanno in comune il fatto di privilegiare la comunicazione corporea non verbale e quella di gruppo. In questo senso i «potenzialisti» sono meno interessati al mercato delle terapie dell'identità che non a un mercato emergente che si potrebbe chiamare il *mercato delle terapie della comunicazione e della coscienza corporea*[57].

e a chiedere aiuto a centri scientifici anziché alla polizia, al giudice o al leader di un partito». Questo tipo di categorizzazione è spesso servito, in passato (cfr. la tradizione «filantropica»), a giustificare politiche di assistenza che si sono mosse verso una amministrazione tutelare delle diverse «povertà»: materiale, psicologica... Che cosa accadrà per quanto concerne questa nuova «povertà», questo «flagello» a lungo insospettato, l'incapacità sessuale?

[56] P. L. BERGER, *Toward a sociological understanding of psychoanalysis*, in «Social Research», vol. 32, n. 1, primavera 1965, pp. 26-41 (si veda soprattutto p. 35).

[57] Su questi punti, si veda: A. BÉJIN, *Les thérapies de l'identité, de la sexualité, de la communication et de la conscience corporelle*, in «Cahiers internationaux de sociologie», vol. LXIII, 1977, pp. 363-70.

La specializzazione funzionale che tende a instaurarsi nel mercato delle terapie non implica affatto che non possano instaurarsi relazioni di complementarità tra sessuologi, psicanalisti e potenzialisti. Un esempio potrebbe essere quello di certi orgasmoterapeuti i quali cercano attualmente di integrare nelle loro cure procedimenti presi a prestito tanto dai potenzialisti quanto dagli psicanalisti [58]. Combinazioni diverse di processi dell'orgasmoterapia e di certe tecniche sviluppate dai potenzialisti potrebbero del resto diventare «proficue» nella misura in cui, permettendo terapie piú rapide e collettive (per esempio, molte coppie simultaneamente) favoriscono la realizzazione di una economia di scala e l'adattamento dell'offerta terapeutica a una domanda che è sempre in aumento. I «sessuologi selvaggi» e altri «sessuologi scalzi» che si sono formati in loco (politico) sembrano auspicare incondizionatamente queste combinazioni

ANDRÉ BÉJIN
Centre national de la recherche scientifique, Paris

[58] Si veda PASINI, in *Introduction à la sexologie médicale* cit., p. 373-79.

Il potere dei sessuologi e la democrazia sessuale

Il potere scientifico dei sessuologi contemporanei è dovuto anzitutto al fatto che, dopo lunghe ricerche metodiche in laboratorio, si sono trovati d'accordo su una definizione empirica, relativamente precisa, della «salute sessuale». Può essere considerato in buona salute sessuale qualsiasi individuo in grado di giungere – ogni qual volta lo desideri (e parecchi sessuologi aggiungerebbero, come si vedrà, senza esercitare violenza) – a quell'acme del godimento sessuale che oggi viene chiamata comunemente «orgasmo». Sarebbe meglio dire, invece, che la salute sessuale di una persona è giudicata tanto piú perfetta, quanto piú il suo piacere è meno lontano dall'«orgasmo ideale», e cioè dal *modello normativo* dell'acme del godimento sessuale quale è stato definito dai sessuologi che, a un dato momento, sono stati ritenuti i piú «competenti». Questo «orgasmo ideale» può essere considerato da due punti di vista complementari: da un lato come un modello di *misura* grazie al quale è possibile enumerare le soddisfazioni sessuali [1]; dall'altro, come il paradigma di una *qualità* e di un *processo* di godimento sessuale (in rapporto al quale si può dire se l'orgasmo è «completo», «incompleto», piú o meno «intenso»...)

A partire da questa definizione della salute sessuale si sono elaborate:

[1] Le condizioni e gli effetti della contabilità sistematica degli orgasmi sono stati da me analizzati in studi diversi, ai quali mi permetto di rinviare il lettore: *Crises des valeurs, crises des mesures*, in «Communications», n. 25, giugno 1976, pp. 39-72 (in particolare, le pp. 53-56 e 64); *La rationalisation de la sexualité*, in «Cahiers internationaux de sociologie», vol. LXII, 1977, pp. 105-25 (in collaborazione con Michel Pollak); nonché all'articolo qui presentato: *Crepuscolo degli psicanalisti, mattino dei sessuologi*.

– una nosografia dei diversi tipi di disfunzioni orgasmiche: e cioè l'eiaculazione precoce, l'assenza di eiaculazione, le «impotenze» e le «frigidità»;
– una eziologia dei disturbi dell'orgasmo: essi deriverebbero, essenzialmente, da apprendistati inadeguati, da cattive abitudini;
– delle sessuoterapie (piú precisamente, delle «orgasmoterapie») il cui scopo è di ristabilire la capacità orgasmica secondo metodi di condizionamento ispirati, in genere, ai principî della terapia del comportamento;
– infine, delle raccomandazioni di ordine profilattico.

L'indiscutibile efficacia pratica di questi enunciati teorici, di questi metodi di trattamento [2], contribuisce a creare la fiducia che fonda il potere sessuologico. Del resto, la mancanza di una fiducia di base (o, come dicono Masters e Johnson, di «motivazione») nuoce in modo considerevole all'efficacia dei trattamenti. Se dunque – e benché non dispongano di dati precisi sulle percentuali di riuscite e di fallimenti delle orgasmoterapie – un numero sempre in aumento di persone si rivolge oggi «con totale fiducia» ai sessuologi chiedendo di essere curati per disturbi che precedentemente passavano inosservati, venivano tollerati o erano sottoposti ad altri metodi di trattamento, ciò dipende dal fatto che progressivamente si è andata creando una stretta dipendenza tra la problematica sessuologica e le aspirazioni sessuali di tali persone. Associazioni di idee finora considerate insolite sono diventate cosí, come si vedrà, assolutamente comuni.

[2] Dal momento che in questo contesto si è tenuto conto soprattutto delle teorie e dei procedimenti terapeutici dei due maestri della sessuologia attuale, gli americani William H. Masters e Virginia E. Johnson, si farà per lo piú riferimento ai loro lavori, e in particolare: *Les Mésententes sexuelles et leur traitement* (1970), Laffont, Paris 1971; *L'Union par le plaisir* (in collaborazione con Robert J. Levin) (1975), ivi 1975; *Les Perspectives sexuelles* (1979), MEDSI, Paris 1980; ci si riferirà anche all'opera, di carattere divulgativo, del sessuologo francese GILBERT TORDJMAN, *Le Dialogue sexuel. Questions de Madeleine Chapsal*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1976. Questi studi verranno citati utilizzando le seguenti sigle: *Mésententes*, *Union*, *Perspectives*, *Dialogue*.

Il dovere dell'orgasmo.

Come si è visto, l'orgasmo è dunque considerato un indice della «salute sessuale», la quale viene detta di conseguenza una componente necessaria della «felicità». In quelle società che si vantano di assicurare benessere a tutti i loro membri, si presume che l'individuo abbia «diritto alla felicità». Sarebbe assurdo, del resto, nelle società democratiche che beneficiano della tutela di uno Stato assistenziale, non approfittare al massimo dei diritti riconosciuti. In queste società infatti, gli obblighi posti all'iniziativa individuale allo scopo di assicurare la «giustizia» o l'«uguaglianza», sono tali da far sembrare irrazionale o piú semplicemente sciocco non usare «senza remore» i «diritti» concessi. In un sistema in cui il potere pubblico è incaricato di concepire e di produrre il dispositivo istituzionale che permette di ottenere la quantità di «altruismo obbligatorio» necessaria al mantenimento del legame sociale, non stupisce che le persone che hanno rispettato gli obblighi dell'altruismo collettivizzato (tasse, servizio militare, rispetto delle leggi, ecc.) siano tentate di utilizzare nel modo piú completo possibile tutti i diritti concessi loro dallo Stato. Non usarne affatto significherebbe fare un dono – invisibile, e dunque per il quale non vi può essere gratitudine – alla «collettività», la quale viene concepita da molte persone come una massa anonima di «truffatori» o di «parassiti». La collettivizzazione dell'altruismo produce una specie di «cracking» delle pulsioni: dal momento che lo Stato assorbe la maggior parte delle pulsioni «altruistiche», in molti dei suoi cittadini si libera un egocentrismo esasperato e reso «irresponsabile» che talvolta sconfina nell'odio per il prossimo. Le diverse forme di distruzione anonima dei beni collettivi, l'abuso volontario dei propri diritti all'assistenza sociale, etc., costituiscono alcune delle manifestazioni di quell'egocentrismo antisociale rafforzato dalla collettivizzazione e dall'istituzionalizzazione dell'altruismo. Da un punto di vista ancora piú generale, questi processi spiegano la tendenza a voler «massimizzare» i vantaggi che possono derivare da tutti

i diritti che lo Stato non ha sottratto, e a trasformare, in qualche modo, ognuno di essi in «doveri».

Il diritto alla felicità, e cioè, tra gli altri, il diritto all'orgasmo, si trasforma, grazie a questa stessa logica, in «dovere dell'orgasmo»: dal momento che le autorità tutelari competenti ci riconoscono il diritto al godimento sessuale, sarebbe sciocco non utilizzarlo il piú possibile. Si tratta, come si suol dire, di «tanto di guadagnato»: nei confronti della morte, dello Stato, ma anche degli altri (l'orgasmo condiviso, piú ancora che un «egoismo a due», costituisce, molto spesso, un rifiuto effimero degli obblighi collettivi, un'aggressione silenziosa contro la società).

Viene dunque ingiunto di produrre orgasmi e, in modo piú generale, di «esplodere» cioè di essere degli stacanovisti dell'edonismo. Ma attenzione! Senza indelicatezze (evidenti)! Rispettate i vostri partner! Aiutateli a funzionare!

Questo imperativo dell'orgasmo veniva rivolto soprattutto, prima delle diverse mode della «liberalizzazione sessuale» del secolo XX, ai coiti legittimi degli uomini adulti eterosessuali sposati. La disfunzione piú grave era l'impotenza dell'uomo sposato in età atta alla procreazione. Per quanto concerneva la donna, ci si preoccupava piú della sua sterilità che non della sua frigidità. Da alcuni decenni invece, si assiste a una stupefacente estensione del campo di applicazione del dovere dell'orgasmo, e di conseguenza ad una espansione del terreno di intervento potenziale dei sessuologi.

Estensione, anzitutto, alla donna – qualunque sia il suo statuto matrimoniale e la sua tendenza sessuale (tale norma differisce dalle norme precedenti, apparentemente analoghe, in quanto tutta una serie di restrizioni, che ne limitavano il campo di validità, sono state abbandonate). Niente di piú naturale, in una prospettiva «umanista» che tende a cancellare un certo numero di differenze tra i sessi (ma anche tra le età, le classi, le nazioni, le etnie, ecc.), e ad assimilare il genere umano a una massa di «partner sessuali» che non si differenzierebbero piú, al limite, se non in questo: alcuni funzionano meglio e piú sovente di altri. Il dottor Masters, durante la sua campagna di

azione «preventiva», si rivolgeva a cinque coppie sposate da almeno due anni in questi termini: «Gli uomini e le donne si somigliano in modo incredibile, e costantemente. Oh, senza dubbio vi sono alcune differenze fondamentali... e felici, di cui tutti ci rallegriamo (*risate*)»[3].

Il dovere dell'orgasmo si estende oggi a quasi tutte le età della vita: non bisogna dunque rimandare troppo il proprio «debutto» nella sessualità (genitale) cosí come non conviene mettere un termine «prematuro» alla propria carriera sessuale. Sono persino state concepite delle terapie specifiche per persone anziane che desideravano continuare a «funzionare normalmente». Per quanto concerne invece la sessualità dei bambini, i sessuologi rivelano, per il momento, una certa discrezione. In parte, forse, perché non è loro stato possibile – soprattutto per motivi legali – condurre ricerche sperimentali in questo contesto. Si mostrano, in ogni caso, abbastanza «tolleranti» nei confronti della masturbazione dei bambini. Per contro, la pedofilia generalmente risveglia la loro diffidenza, perché la giudicano «asimmetrica», «inegualitaria», dal momento che i bambini secondo loro non sono in grado di provare quel «libero» consenso che essi giudicano fondamentale.

Inoltre, bisogna essere in grado di ottenere tali orgasmi con partner che non siano necessariamente i coniugi: i sessuologi sono in gran parte favorevoli alla pace dei *ménages*, ma per loro non è indispensabile che questi siano legittimi. Il modello di vita che riscuote di piú la loro approvazione è la monogamia «leggera» e, eventualmente, successiva (cioè uno o piú legami stabili durante il corso dell'esistenza a cui possono aggiungersi relazioni occasionali). Questo modello presenterebbe l'interesse di conciliare abbastanza armoniosamente i vantaggi della sedentarietà (la sicurezza affettiva, la possibilità di approfondire la relazione) con quelli del nomadismo (la varietà, la novità).

Si può giungere all'orgasmo attraverso diverse vie («posizioni», «tecniche»). Bisogna essere pronti, dicono oggi

[3] *Union*, pp. 45-46.

i sessuologi, a provarle tutte. Limitarsi a certe tecniche, fermarsi a certe posizioni (tra le altre, quella del missionario), significa manifestare una paura colpevole dello sconosciuto, perdere, senza motivo, le possibilità che esso schiude. Masters e Johnson e altri sessuologi propongono perciò, logicamente, ai loro pazienti, di non preoccuparsi soltanto delle disfunzioni che si manifestano durante il coito, ma anche di quei disturbi che possono sopraggiungere nelle pratiche come la masturbazione, la fellatio e il cunnilinguo.

Gli orgasmi, infine, con partner dello stesso sesso non sono considerati meno legittimi di quelli ottenuti con partner del sesso opposto. Anche gli omosessuali, cosí come gli eterosessuali, devono rispettare il dovere dell'orgasmo. Se manifestano disfunzioni «devono» anch'essi sottoporsi a trattamenti. I terapeuti, scrivono Masters e Johnson, «devono ammettere che l'*omosessualità non è una malattia... gli omosessuali devono essere trattati con gli stessi metodi psicoterapeutici, lo stesso personale medico, e la stessa oggettività psicosessuale usati nei casi di disturbi eterosessuali*»[4]. La clinica dei due orgasmologi americani propone quindi, in questi casi, due tipi di «servizi»: da un lato, ristabilire il funzionamento omosessuale in quegli individui che non desiderano affatto cambiare tendenza; dall'altro permettere a coloro che sono insoddisfatti dell'omosessualità di convertirsi – o di ritornare – all'eterosessualità (i risultati di questa seconda categoria di trattamenti sono, in genere, piú incerti).

La nozione di «perversione» assume perciò un senso completamente diverso. Sono illegittimi o «perversi» quegli orgasmi raggiunti da un individuo durante relazioni «diseguali», e soprattutto imposte con la forza. Per Gilbert Tordjman, «la sola definizione possibile della perversione, è quella relativa a una coppia di amanti in cui non vi è nessun tipo di rapporto. Quella cioè in cui il partner viene utilizzato come un oggetto a cui non è permesso nessun tipo di godimento»[5]. Poiché è «normale» concepire

[4] *Perspectives*, p. 243 (corsivo degli autori).
[5] *Dialogue*, p. 123.

il proprio corpo come una proprietà di cui si può «disporre liberamente», l'espressione-tipo, d'ora in poi, della perversità è la violenza sessuale, quel raptus di godimento, quella sfida alla regola degli orgasmi.

Per quanto riguarda le ex «perversioni», esse sono considerate delle «variazioni» i cui adepti costituiscono «minoranze» verso cui bisogna essere «tolleranti». Quel che conta prima di tutto è intrecciare relazioni ugualitarie e sfuggire a quella forma di incompletezza (e non di «perversità») costituita dalla «disfunzione» sessuale.

Si genera cosí una trasformazione dei motivi di colpevolizzazione. Si accetta piú facilmente – e talvolta con vanità – di appartenere a una minoranza sessuale. Per contro, ci si sente colpevoli di funzionare male. E questo, mentre diventano piú facilmente accessibili le informazioni, soprattutto statistiche, sui comportamenti sessuali. Si dà alle persone, scrive Gilbert Tordjman, «norme, cifre, elementi di confronto, che fanno sí che esse comincino a interrogare se stesse... Quando si inizia ad informare le persone, queste si fanno sempre piú esigenti. Ecco perché esse sentono sempre piú la necessità di consultare... I mass media hanno fatto nascere una enorme richiesta in tutti i campi, e in particolare in quello sessuale. È grazie a loro che il "lamento" sessuale si è sviluppato»[6]. Masters e Johnson precisano: «È interessante notare che verso la fine degli anni '50 le preoccupazioni della contro-performance concernevano molto piú gli uomini, mentre durante le inchieste condotte negli anni '60, anche le donne hanno iniziato a preoccuparsi della loro efficacia... La libertà dell'espressione sessuale, che per molti anni fu privilegio esclusivo dell'uomo, ora è condivisa anche dalle donne. Disgraziatamente essa è seguita ora dal corollario immediato di un'altra angoscia sessuale, ancor piú preoccupante: quella di non avere la capacità fisiologica dell'efficacia»[7].

I sessuologi non si ingannano. Sono perfettamente consci di contribuire, in un certo modo, alla creazione di que-

[6] *Ibid.*, pp. 8 e 140.
[7] *Perspectives*, pp. 46 e 278.

gli stessi disturbi che cercano di sopprimere. Ma sono persuasi che, facendo ciò, rispondono a una domanda sociale latente, di cui sono soltanto i rivelatori. Si deve intraprendere l'analisi a partire da presupposti etici comuni affinché questi possano rendere possibile il preadattamento dell'offerta sessuologica alla domanda sociale. Si può studiare il potere della sessuologia a partire dagli esperti o a partire dal pubblico. Forse può essere utile unire queste due vie di approccio. Iniziare dallo studio dell'offerta presenta questo vantaggio: poiché gli esperti, molto piú del pubblico in generale, sono obbligati a rendere espliciti i loro postulati, l'analista può accedere piú rapidamente all'essenziale.

Si accetti pure l'assioma centrale, il dovere dell'orgasmo. Secondo i sessuologi esso implica il fatto che ogni individuo sappia sfruttare al massimo le proprie capacità sessuali, non le lasci troppo a lungo incolte e le tenga in allenamento: il che suppone, nello stesso tempo, un riciclaggio permanente delle conoscenze e una ristabilizzazione delle capacità mancanti. Affinché ogni individuo possa definire i «problemi» che si presentano e affinché sia in grado di superarli con l'aiuto di terapeuti scelti con raziocinio, è opportuno che sappia esprimersi in modo adeguato, sia attraverso la parola, sia attraverso il corpo.

Il sessuologo come pedagogo.

È dunque necessario insegnare ad ogni paziente (effettivo o potenziale) a comunicare con i suoi partner con totale franchezza, senza sensi di colpa, senza tabú, in modo che riesca, ad esempio, a parlar loro dei suoi fantasmi piú segreti, ad evocare con loro – se non a praticare in loro presenza – le sue masturbazioni, a confessare loro senza imbarazzo le sue infedeltà.

Ma questo non è ancora sufficiente. W. H. Masters, nel corso della seduta di sensibilizzazione alla quale ho già accennato, si rivolgeva alle cinque giovani coppie in questi termini: «Ormai non ci sono piú zone tabú. Ponete qua-

lunque domanda e vi risponderemo, nei limiti del possibile. Chi vuole cominciare? – Dopo un momento di silenzio, sorride e aggiunge: – Sareste per caso tutti degli esperti? »[8]. La risposta per i sessuologi è evidente: le confidenze intime, come le associazioni libere sul lettino dell'analista, a volte possono rivelarsi utili, ma non potrebbero mai sostituire i colloqui condotti da « autentici esperti », vale a dire dagli stessi sessuologi.

Colloqui che saranno tanto piú utili, quanto piú nel paziente saranno state precocemente sviluppate le capacità di autoanalisi e di « libera » espressione verbale in materia di sessualità. Il soggetto dev'essere in grado di descrivere le sue difficoltà usando termini privi di ambiguità e sufficientemente « neutralizzati » per non suscitare reazioni affettive troppo accentuate. Si suppone in genere che i termini che meglio soddisfano tali condizioni di neutralità affettiva e di precisione scientifica, siano quelli forniti da un'educazione sessuale (e in particolare scolastica) d'ispirazione sessuologica. L'azione sul linguaggio riveste dunque, agli occhi dei sessuologi, un'importanza particolare. « Molto spesso, in realtà, – nota Gilbert Tordjman, – parlando degli organi e delle funzioni sessuali, la gente ricorre ad un linguaggio infantile o volontariamente gergale. È perché hanno paura delle parole... Al giorno d'oggi i bambini non hanno difficoltà ad usare il termine " verga ", purché lo conoscano, e appena glielo insegnamo lo adottano immediatamente e senza problemi, cosa che non sempre avviene con i loro genitori... È anche indispensabile conoscere i termini esatti e scientifici, altrimenti ci si trova in condizioni di inferiorità »[9]. Può essere interessante accostare queste righe con un altro passo dello stesso libro: « I rapporti sessuali devono essere spontaneità, gioco. Devono riuscire a ritrovare il linguaggio dell'infanzia, del bambino che è in noi, spontaneo, creatore »[10]. Quel che il sessuologo ci invita a compiere, non è dunque una totale normalizzazione del lessico, ma una profonda sepa-

[8] *Union*, p. 30.
[9] *Dialogue*, pp. 148-50.
[10] *Ibid.*, p. 216.

razione tra un vocabolo «moderno», piú «nobile» («esatto e scientifico»), d'ispirazione sessuologica, che va adottato nella sfera pubblica, e un vocabolario «arcaico» («infantile» o «gergale») che è opportuno riservare all'intimità piú stretta. Questa dissociazione rafforza l'idea in base alla quale la vita privata è uno spazio residuo di libertà, il rifugio di ogni legittimo egocentrismo, il campo d'espressione dell'«Io autentico», che bisogna proteggere dall'invadenza della sfera pubblica, dai controlli anonimi e dall'altruismo imposto dall'esterno.

Parallelamente all'espressione verbale adeguata, pare che l'orgasmologo si trovi costretto ad insegnare addirittura l'anatomia. Gilbert Tordjman usa tutte le sue risorse retoriche per convincerci di questo: «Constato quotidianamente, nel mio studio di sessuologo, che persone di livello culturale elevato, con un quoziente intellettuale altissimo, ignorano le cose piú elementari. Ci sono ad esempio ricercatori del Consiglio Nazionale delle Ricerche, fisici, ingegneri, che ignorano la maggior parte delle volte – dico: la maggior parte delle volte – la localizzazione della clitoride nelle donne, e, naturalmente, anche nella loro donna»[11].

Insegnare ai pazienti a riconoscere le zone «strategiche», insegnar loro il lessico adeguato, sono soltanto preliminari. Il sessuologo mira prima di tutto ad agire sui comportamenti sessuali stessi, ad inculcare i metodi piú efficaci per ottenere l'orgasmo. Questo implica, tra l'altro, che deve far conoscere ai suoi pazienti diversi «coadiuvanti» della sessualità (metodi per la contraccezione, strumenti o prodotti destinati a risvegliare e ad accrescere determinate sensazioni...) ma, soprattutto, che li deve spingere ad adottare le tecniche corporali ad alto rendimento orgasmico, in particolare la masturbazione, la fellatio e il cunnilinguo. Alcuni dei piú noti sessuologi, d'altronde, hanno elaborato dei «piani di carriera sessuale» che si fondano su questa teoria: ogni individuo che non si masturba «abbastanza» nel corso della sua adolescenza, o

[11] *Ibid.*, p. 164.

che esita a ricorrere alle forme di soddisfazione sessuale un tempo ritenute «perverse» (rapporti orali, anali, ecc.), contribuisce ad accrescere i propri «rischi» di disfunzione. Eccoci ben lontani dalle crociate di una volta contro l'onanismo. Certo, la maggior parte dei sessuologi non pensa che un buon funzionamento dell'autoerotismo sia lo scopo supremo. Hanno soltanto trasformato questo veleno d'altri tempi, la masturbazione, in un rimedio omeopatico che, preso in dose moderata e al momento opportuno, agisce contro le disfunzioni dell'accoppiamento etero- e anche omosessuale. Ma soprattutto, come vedremo, hanno attribuito alla masturbazione un significato del tutto particolare.

Il sessuologo e la democrazia sessuale.

Il potere dei sessuologi dipende dal fatto che hanno saputo imporre la loro *definizione* dello *scopo* comune dei vari atti sessuali (scopo che limitano, in definitiva, all'orgasmo), dei *mezzi «legittimi»* per raggiungere questo scopo, e anche dal fatto che è stata riconosciuta la loro competenza in materia di *definizione*, *correzione*, e *prevenzione* delle *anomalie* sessuali, intese come il complesso dei comportamenti che non possono portare a tale scopo, pur mirando ad esso, o che vi giungono con mezzi «illegittimi».

Si potrebbe pensare che con il progredire di quella che definirò «democrazia sessuale», ciascuno arriverà ad occuparsi personalmente del proprio destino sessuale e che di conseguenza questo potere degli esperti tenderà a scomparire. Ma ne siamo sicuri? E, in primo luogo, che senso daremo all'espressione «democrazia sessuale»? È un'espressione che può designare una condizione della società caratterizzata – tra gli altri – da questi elementi:

1) *Il dominio della ragione* su atteggiamenti e comportamenti: i rapporti sessuali debbono essere «meditati», o addirittura «calcolati» o «programmati»; bisogna valutarne e paragonarne vantaggi e svantag-

gi. Questo implica, in particolare, il fatto che la fecondità dev'essere controllata consapevolmente, non «abbandonata» agli influssi dell'istinto, dell'abitudine, dell'inconscio...

2) *Il controllo della «vita intima» da parte dell'opinione pubblica*, prodotta a sua volta da un'educazione razionale compresa come parte integrante di una «politica sessuale». La «vita intima» degli individui viene cosí ad essere, nello stesso tempo, *piú «privata» e piú «pubblica»*, piú soggetta ai controlli dell'opinione pubblica «illuminata» man mano che tende a privatizzarsi. Alle possibilità di controllo sottratte ai genitori, ai figli, ai vicini di casa, dal processo di privatizzazione, deve sostituirsi il controllo – apparentemente piú lontano, piú anonimo, meno costrittivo – dei vari «esperti», ed anche dell'orda dei professionisti dell'«anti-sessuologia» tutti quei «rivoluzionari» o quei riformisti per i quali «il privato dev'essere politico».

3) *La parità di diritti* dei «partner», cioè l'applicazione ai «diritti naturali, sacri e inalienabili» dell'*homo sexualis*, ed in vista della «felicità (sessuale) di tutti», del primo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e con pari diritti».

4) *La maggior libertà d'espressione possibile* in campo sessuale. Questo principio si può enunciare ricalcando la formulazione dell'articolo 11 della Dichiarazione: «La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni (sessuali) è uno dei diritti piú preziosi dell'uomo».

5) Tenuto conto degli obblighi postulati dalle regole precedenti, *la massima libertà possibile* per quanto concerne i *comportamenti* sessuali, libertà che consiste, secondo i termini dell'articolo 4 della Dichiarazione, nel «poter fare tutto quello che non nuoce agli altri».

6) *La tolleranza*, consistente nell'accettare, in ogni caso, che gli altri possano esercitare la loro libertà condizionale di opinione e di azione sessuali.

Un sistema sociale soggetto a queste regole dovrebbe riuscire, apparentemente, a sottrarsi al controllo da parte dei sessuologi. Tale controllo non si basa forse ad esempio, sul fatto che il principio di parità dei diritti sessuali non è rispettato? Cosí gli individui indifferenti al piacere dei loro partner possono contribuire a provocare in questi ultimi delle disfunzioni e dar cosí ai sessuologi un pretesto per intervenire. Il potere dei sessuologi non dipende forse in pari misura dall'insufficiente diffusione dei «lumi» in questo campo, dall'intolleranza, dalla limitazione indebita delle libertà d'opinione e d'azione sessuali (da cui derivano le ignoranze e i pregiudizi patogeni, le inibizioni, i sensi di colpa, ecc.)?

In realtà, i progressi della democrazia sessuale, lungi dal rappresentare una minaccia per il potere dei sessuologi, ne favoriscono il sorgere e il rafforzarsi. La «tecnocrazia sessuologica» – come le altre forme di tecnocrazia – non si sviluppa *nonostante* la democrazia, ma *grazie* a essa.

Le teorie e le terapie sessuologiche sono state elaborate, a partire dalla fine del secolo scorso e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, essenzialmente nei paesi occidentali, vale a dire nel corso di un periodo e in un'area culturale in cui avevano particolare diffusione gli ideali della democrazia sessuale. È quindi evidente che non c'è incompatibilità tra il potere dei sessuologi e la democrazia sessuale. Bisogna fare un passo ulteriore: esiste tra questi due fenomeni una stretta interdipendenza.

Questo perché, in primo luogo, la diffusione di informazioni «descrittive» (alle quali ci si sente costetti a «conformarsi») o esplicitamente normative (i *vademecum* dell'orgasmo...) contribuisce al tempo stesso ad abbassare il livello di tolleranza delle disfunzioni e ad elevare il livello delle aspirazioni in materia di prestazioni sessuali. Si accrescono, in questo modo, la sensibilità ai piú lievi fallimenti e l'insoddisfazione per il fatto di non raggiungere, ogni volta, l'acme sognata.

Ma soprattutto gli imperativi della democrazia sessuale, imponendo agli individui degli obblighi simultanei avvertiti come inconciliabili, li mettono in situazioni ambigue che diviene difficile padroneggiare senza l'appoggio di

un terapeuta. Nel linguaggio dei teorici della comunicazione, potremmo dire che gli individui sono sottoposti ad un «sovraccarico di stimoli» contraddittori, che devono resistere alla «complessificazione» della sessualità. Per chiarire questo punto, considereremo ora le imposizioni contraddittorie che investono da una parte le funzioni rispettive assegnate al *corpo* e al *cervello*, dall'altra all'*egoismo* e all'*altruismo*.

La spontaneità programmata.

Le norme attuali favoriscono una lacerazione tra la sottomissione immediata ai richiami dei sensi ed una accresciuta padronanza consapevole dei processi organici. Questo deriva dal sovrapporsi di una definizione tendenzialmente monistica dell'orgasmo e di una interpretazione invece dualistica dei «diritti sessuali». Bisogna, effettivamente, coincidere con il proprio corpo o addirittura *essere* il proprio corpo per «lasciar venire» il piacere senza il controllo inibitore della coscienza; ma bisogna anche prender le distanze dal proprio corpo per meglio padroneggiare i processi che in esso si manifestano, che sia in vista della propria soddisfazione, o in vista di quella del partner. In altri termini, bisogna abbandonarsi alle sensazioni senza cessar di subordinare i propri atti ad un calcolo razionale degli «interessi sessuali». Il piacere dev'essere contemporaneamente un processo spontaneo di produzione e una rappresentazione teatrale il cui regista è il cervello. Al culmine del piacere sessuale l'individuo deve diventare angelo e bestia: sottomettersi, al tempo stesso, alle regole ideali della democrazia sessuale e a tutte le sregolatezze sollecitate dall'istinto.

Sarebbe inesatto dedurre da queste premesse che il corpo sia oggi piú mortificato di quanto non lo fosse in passato; o, al contrario, che non lo si sia mai tanto esaltato. È mortificato ed esaltato contemporaneamente, ma questi due processi non avvengono sullo stesso piano. Il piano fondamentale resta quello definito dall'opposizione dualistica di corpo e spirito: anche per i monisti piú radicali

è difficile non reintrodurre in continuazione, surrettiziamente, questa distinzione con tutti i suoi effetti collaterali, come, in particolare, l'ascetismo e l'intellettualismo. Tuttavia, su di un altro piano, prevale una rappresentazione monistica della soddisfazione sessuale, la cui formulazione piú moderna è costituita dal behaviorismo orgasmologico: questa rappresentazione sembra favorire l'edonismo e il sensualismo.

All'individuo viene quindi ingiunto di allontanarsi dal proprio corpo attraverso lo spirito per meglio coincidere con le sensazioni che nascono in lui spontaneamente, di essere spettatore del proprio rapporto sessuale senza però cessare di esserne l'attore, di lasciarsi sommergere dagli stimoli, ma suscitandoli mediante fantasmi evocati e controllati coscientemente, di esprimersi «spontaneamente» nel corso di atti che però bisogna programmare o, ancora, di essere autonomo nell'eteronomia.

Essere edonista in modo ascetico, sensuale in modo iperintellettualistico, avere l'impressione di partecipare e di agire pur restando spettatore, essere spontaneo programmando i propri comportamenti, essere indipendente assoggettandosi a norme definite da altri e, potremmo aggiungere, volersi sentire diverso pur aderendo ad un ideale di uniformità, aspirare alla durata e desiderare di annullarsi nel presente, essere frustrato nella soddisfazione, inquieto nella sicurezza: questi imperativi contraddittori consustanziali ai fondamenti etici delle società democratiche contemporanee non risparmiano la sfera sessuale. Ma un'altra ingiunzione paradossale, altamente significativa, merita un'attenzione particolare: si tratta della prescrizione dell'altruismo egoista.

Il nuovo atto sessuale canonico: la masturbazione.

Masters e Johnson si occupano, in genere, non degli individui, ma di coppie già costituite. Le disfunzioni orgasmiche derivano, secondo loro, soprattutto da disturbi nel rapporto. William H. Masters, però, fa questa osserva-

zione: «Basta un istante di riflessione per vedere chiaramente che l'orgasmo, nel maschio come nella femmina, è una faccenda del tutto egocentrica»[12]. Partendo da questa ipotesi, perché dovrebbe essere necessario immischiare in quest'atto «totalmente egocentrico» un partner di cui bisogna prendere in considerazione i desideri? Per il dottor Masters, la risposta è evidente: bisogna concepire ogni rapporto sessuale «come un modo di concedersi per ottenere qualcosa *in cambio* dal partner»[13]. Ma di questo orgasmo egocentrico il partner sarà il «produttore»? No, non può «produrlo» perché si tratta di un atto «innato»[14]: può, al massimo, favorirne l'avvento. D'altronde, se non è all'altezza del suo compito, gli si possono affiancare o sostituire dei fantasmi[15]. Che cos'è, dunque, questo partner ad un tempo presente (nei preliminari) e assente (al momento dell'acme), che in caso di necessità si può sostituire con qualche fantasma e al quale si dà per ricevere? Vedo un solo modo per definirlo: è il beneficio parassita di un atto fondamentalmente autoerotico. Piú si preoccuperà del vostro piacere, piú radicalmente lo potrete dimenticare al momento dell'orgasmo, e viceversa.

In questa prospettiva, il coito non è piú una «comunione» ma una serie di atti di «comunicazione» tra due quasi-monadi, atti che conducono a due piaceri solitari (possibilmente simultanei, per meglio «annullarsi» reciprocamente). Non è un egoismo, e nemmeno un narcisismo a due, ma la congiunzione di due egoismi in un'acme. In questa logica eminentemente umanistica e egualitaria, nell'amore il partner non è piú che un *catalizzatore di una forma di masturbazione*, cioè favorisce (accelera) una reazione sessuale alla fine della quale si ritrova (press'a poco) inalterato. Si potrebbe dire che il *coito* costituisce una sorta di *autocatalizzazione* perché genera gli stimoli, i fantasmi che gli serviranno da catalizzatori.

Ecco la meta cui tendono gli ideali dei nostri democra-

[12] *Union*, p. 35.
[13] *Ibid.*, p. 35 (corsivo degli autori).
[14] *Mésententes*, p. 188.
[15] *Union*, pp. 78-79.

tici della sessualità: questo semi-solipsismo libidinale da contabili onanisti. Ecco dove ci porta la distruzione dei rapporti, delle gerarchie e delle affinità naturali in questo campo particolare della sessualità: all'idea che ognuno dei nostri rapporti sessuali è soltanto un'incarnazione, una variante della *forma canonica*, la *masturbazione*. La polluzione notturna, il coito eterosessuale, omosessuale, con un animale, ecc. sarebbero cosí assimilati ad altrettante *masturbazioni catalizzate*, rispettivamente, da un sogno, da un partner del sesso opposto o dello stesso sesso, da un animale, ecc. Tra queste varie forme di relazione – in particolare tra l'etero- e l'omosessualità –, non c'è nessun abisso incolmabile: hanno una base comune, l'autosessualità.

Bisognerebbe dunque ammettere, tra questi vari tipi di «catalizzatori» sessuali (uomini, donne, animali, feticci, fantasmi, afrodisiaci, strumenti «orgasmogeni», ecc.), una certa «equivalenza funzionale» e, al limite, una relativa fungibilità. Vediamo qui, molto chiaramente, come l'individualismo egualitario può giungere, in campo sessuale, come in altri campi, alla distruzione di se stesso in quanto «umanismo». Gli sarà infatti impossibile limitare ai soli esseri umani il campo in cui è legittima la fungibilità. Già da qualche tempo veniamo invitati a scambiare per realtà i nostri fantasmi e i nostri desideri. Feticci e afrodisiaci abbondano nei luoghi deputati della sessualità d'avanguardia. Gli animali hanno i loro diritti e quindi – è evidente – hanno anche diritti sessuali... Era forse necessario che il principio in base al quale «Tutte le cose si equivalgono» (una voce è una voce, un buco è un buco) – principio tanto caro agli egualitari e agli ingegneri della sessualità «meccanica» – assumesse, nel campo della sessualità, queste forme che conosciamo perché cominciassero a venire alla luce i pericoli che esso racchiude in forma embrionale.

È opportuno precisare che la maggior parte dei sessuologi non giunge alle conclusioni estreme che abbiamo rapidamente evocate. Generalmente, non pretendono di essere «liberatori». Si considerano al massimo «liberalizzatori», «liberali». E tuttavia i loro presupposti etici e i

loro metodi terapeutici manifestano qualche affinità con gli ideali che abbiamo considerato.

Ad esempio, secondo Gilbert Tordjman, «la masturbazione permetterà di accedere ad un primo grado di maturazione sessuale e psichica che permetterà in seguito di avere rapporti sessuali soddisfacenti. L'apprendistato della funzione precede, secondo la logica, quello della relazione»[16]. Questa «logica» è, senza dubbio, quella del riduzionismo behaviorista. D'altronde, per descrivere le specifiche qualità di piacere prodotte dal coito, lo stesso sessuologo si serve con grande naturalezza del termine «accumulazione», mentre in un'altra logica si sarebbe potuto parlare, ad esempio, di «trasformazione»: «Al momento dell'introduzione della verga, c'è una fortissima presenza del partner che porta a quella che possiamo definire l'accumulazione, e che dipende dal fatto che un gran numero di sensazioni si accumulano»[17]. Ma forse si tratta dell'«intimazione[18] a provare l'orgasmo»...

Tordjman d'altronde giunge sino ad abbozzare una «robinsonata sessuologica». I bambini, com'è noto, nascono tutti su un'isola deserta e hanno comportamenti identici, scoprono la sessualità masturbandosi. «Tutti i bambini dei due sessi si masturbano sin dalla piú tenera età, sin dai primi mesi di vita»[19]. Dopo questa bella partenza, bisogna fare ben attenzione a non perdere l'entusiasmo, soprattutto al momento della pubertà, perché «gli adolescenti che non hanno conosciuto la masturbazione, questa tappa verso la maturazione, hanno delle difficoltà sessuali molto piú spesso degli altri, una volta arrivati all'età adulta»[20]. Viene poi il tempo dell'«accumulazione» delle masturbazioni, e, quando non va a buon fine, del ricorso al sessuologo.

Ed eccoci di ritorno alla clinica dell'orgasmo. Il cerchio si chiude in modo solo apparentemente paradossale. Si

[16] *Dialogue*, p. 71.
[17] *Ibid.*, p. 42.
[18] [Gioco di parole intraducibile tra due significati di *sommation*: «accumulazione» e «intimazione, ingiunzione»].
[19] *Dialogue*, p. 71.
[20] *Ibid.*, p. 40.

possono distinguere, grosso modo, due fasi della cura. C'è una prima fase di pochi giorni (quattro per Masters e Johnson), durante la quale i terapeuti raccolgono e comunicano le informazioni indispensabili, e cominciano la «rieducazione» sensoriale dei loro pazienti – invitandoli (si tratta di coppie, non dimentichiamolo) ad un'esplorazione reciproca dei loro corpi, pur vietando loro di ricercare «prematuramente» l'orgasmo. Durante la seconda fase, piú lunga (dieci giorni per Masters e Johnson), i pazienti devono recuperare poco a poco la loro piena capacità orgasmica passando dai toccamenti non genitali ai contatti genitali (la masturbazione, e poi varie forme di coito).

Abbiamo visto che le disfunzioni orgasmiche sono favorite dagli imperativi paradossali inerenti al sistema di principî della democrazia sessuale. Agli individui viene richiesta una spontaneità programmata, una autonomia eteronoma. Viene chiesto loro di essere altruisti per egoismo e egoisti per altruismo, di essere totalmente attori senza cessare di essere spettatori, ecc. Una delle ragioni dei notevoli successi terapeutici dei sessuologi risiede, credo, nell'utilizzazione adeguata proprio di questo tipo d'intimazioni contraddittorie (apparentate ai *double binds* teorizzati da Gregory Bateson): «Siate spontanei!», «Riscoprite il vostro corpo dimenticandolo!» ecc. La piú paradossale di queste intimazioni è, naturalmente, l'interdizione dell'orgasmo. Ha l'effetto di esplicitare lo scopo stesso della cura, di cui si affetta, d'altronde, di non parlare mai, ma negando che sia un vero e proprio scopo, almeno fino a quando non è stato raggiunto. Questo obiettivo non è né segreto, né assente, né dimenticato, né inconscio, ma implicito e, tuttavia, inevitabilmente esplicitato. L'orgasmo è, all'inizio della cura, proibito, durante la cura, facoltativo, ma, in fin dei conti e già dal primo momento, obbligatorio. Vietando l'orgasmo ad un paziente che già di per sé non riesce ad ottenerlo, il sessuologo non fa che prescrivere quel che già è («prescrivere il sintomo», direbbero certi psicoterapeuti). Per il paziente questa ingiunzione è doppiamente interessante. Contribuisce ad attenuare o a far scomparire il sentimento dello scacco

legato all'impossibilità di raggiungere lo scopo: come autorità competente il sessuologo, con la sua sola ingiunzione, trasforma una disfunzione involontaria in funzionamento imposto. Ma, al tempo stesso, l'ingiunzione è un divieto che attira implicitamente la trasgressione. «Accade anche, – nota Gilbert Tordjman, – che certe coppie tornino dopo la prima seduta dichiarando: non siamo riusciti a resistere, abbiamo avuto un rapporto sessuale ed è andata benissimo. In questo caso il divieto del medico ha svolto la funzione di un eccitante»[21]. È una ricetta ben nota a tutti quelli che vogliono agire sui comportamenti dei bambini: prescrivere quel che succede perché non succeda piú, proibire quel che non accade e che si desidera accada perché si verifichi. Questo metodo pare soddisfacente in regime di democrazia sessuale, ma questa volta per gli «adulti». Ed effettivamente il messaggio dell'esperto si può interpretare in questo modo: «Per progredire sessualmente, dovete accettare di esser posti sotto una tutela pedagogica e terapeutica. La vostra maturazione passa attraverso la vostra infantilizzazione».

L'utopia dell'egualitarismo sessuale.

Abbiamo considerato alcune delle condizioni che hanno favorito il rafforzarsi dell'autorità dei sessuologi. Vorrei dimostrare, per concludere, che questa autorità rischierà di diventare ancor piú pesante se, tra le varie aspirazioni democratiche, verranno privilegiate, in avvenire, quelle che concernono l'uguaglianza.

I metodi usati per inscrivere nella realtà sessuale l'ideale dell'uguaglianza saranno probabilmente gli stessi utilizzati in altri campi. I loro nomi sono «razionamento», «regolamentazione», «programmazione», ecc. L'evoluzione degli interventi nel campo della sanità – in particolare a proposito della contraccezione e dell'aborto – ci aiuta a prefigurarci quel che potrebbe accadere nell'ambito del-

[21] *Ibid.*, p. 64.

la sessualità se vi si volesse estendere ulteriormente il dominio dei precetti egualitari.

Come oggi si pensa – in nome della parità dei diritti e della sessualità – che gli sforzi dello Stato in materia di contraccezione e di aborto debbono concentrarsi sulle donne degli strati popolari, piú esposte ai «pericoli», ai «rischi» (s'intenda: al sopraggiungere di bambini non programmati), allo stesso modo gli sforzi dello Stato per la salute sessuale si orienterebbero verso i gruppi «ad alto rischio» (di disfunzioni sessuali) ai quali s'imporrebbe immancabilmente, tra le altre cose, un'educazione sessuale di «recupero» o di «compensazione» che avrebbe, come effetto principale, quello di porre sotto la tutela dei sessuologi dei gruppi che, per il momento, vi sfuggono in larga misura...

D'altro canto, ci si accorgerebbe che sono state tollerate troppo a lungo «diseguaglianze scandalose»: tra le diverse capacità di provare desiderio sessuale, per esempio, o tra le diverse capacità di seduzione. Bisognerebbe quindi concepire tutta una regolamentazione che si proponesse di convincere anche gli individui piú disinteressati alla consumazione dell'atto sessuale: per loro diventerebbe difficile sfuggire al controllo degli esperti prima della fine del periodo di addestramento «obbligatorio» all'orgasmo. E intanto si realizzerebbero medicine sempre piú numerose al fine di cancellare la disparità delle libido. L'industria farmaceutica ne guadagnerebbe moltissimo. Le persone meno seducenti ricorrerebbero alla chirurgia estetica per somigliare sempre piú a quei privilegiati dalla bellezza che generalmente copulano soltanto tra di loro. Si fisserebbero un gran numero di regolamenti, di sistemi di quotazione, di «servizi sessuali» piú o meno obbligatori affinché i «sotto-privilegiati», in questo campo, possano anch'essi approfittare dei benefici della società dell'abbondanza sessuale. Tutto ciò accadrebbe sotto lo sguardo benevolo degli esperti, ma anche sotto quello dei magistrati.

Questo perché la regolamentazione favorirebbe sempre piú un appello ai tribunali per risolvere i conflitti nati da questa esigenza di uguaglianza sessuale assoluta. Il processo rappresenterebbe probabilmente il modo piú comu-

ne per i pazienti di «vendicarsi» dei loro tutori. Non soltanto verrebbero a ingaggiarsi in ogni occasione processi contro i partner che non hanno rispettato il principio di uguaglianza nei rapporti sessuali (ma questo oggi accade già tra coniugi): si finirebbe anche col denunciare il proprio sessuologo perché non è stato in grado di fare di noi un atleta dell'orgasmo, nello stesso modo in cui attualmente si denuncia sempre piú il medico che non ci guarisce, o il dietologo che non ci fa dimagrire...

La rivendicazione di una parità di diritti e di opportunità è una china che condurrebbe cosí quasi fatalmente all'esigenza di una parità di prestazioni. E ci si stupirebbe un po' in ritardo che quegli stessi che vi si «assoggettano» desiderino un'estensione del controllo «benefico» da loro subito. Il sistema delle quotazioni, il razionamento, e la regolamentazione non basterebbero piú. Si rivendicherebbe una programmazione totale capace di sopprimere alla radice le diseguaglianze, di annullare il piú possibile il caso e gli incidenti che incessantemente fanno rinascere le diseguaglianze. E si finirebbe per considerare la produzione in serie di uno o piú modelli di esseri umani, la fabbricazione di cloni, come un ideale...

Tale disegno è forse un po' forzato. Ma si dovevano mettere in luce le implicazioni piú estreme di un modello empirico. Ciò che non bisogna dimenticare è il fatto che, lungi dal nuocere al consolidarsi del potere dei «controllori sociali» della sessualità, il propagarsi degli «ideali» della democrazia sessuale rischia di contribuire al rafforzamento di questa autorità.

Che fare? Se questa tutela, piú o meno leggera, ci piace – tutela che un giorno dovrebbe assicurare a ognuno di noi gli stessi «vantaggi» dei nostri «simili» –, è necessario continuare a trovare inammissibile la minima differenza, voler cancellare il caso e sopprimere i rischi, contribuire a quella politicizzazione della sessualità a cui i regimi totalitari contribuiscono incessantemente. Altrimenti...

ANDRÉ BÉJIN
Centre national de la recherche scientifique, Paris